درجہ عالیہ کی مشکل ترین کتاب کی آسان ترین شرح
مِسکُ المليح
لِحَلِّ
التوضیح والتلویح
حل المفردات مع الترکیب
ترجمہ
تشریح
اغراض شارح کی وضاحت
مؤلفہ
اُستاذ العلماء حضرت مولانا الشیخ عبدالرحمٰن جامی دامت برکاتہم العالیہ
شیخ الحدیث جامعہ دار العلوم رحیمیہ ملتان
مدیر جامعہ حفصہ لبنات الاسلام جھنگ موڑ مظفرگڑھ
ادارۃ التصنیف
جامعہ حفصہ لبنات الاسلام جھنگ موڑ مظفر گڑھ فون: 425322
ناشر: مولانا محمد مرسلین صاحب
Mobile : 0300-7307166

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نام کتاب : مسک المليح لحل التوضیح والتلویح

افادات : حضرت مولانا الشیخ عبدالرحمٰن جامی صاحب مدظلہ

نظر ثانی : مولانا محمد مرسلین صاحب، مولانا منیر احمد صاحب

(مدرسین جامعہ تحسین القرآن نیونقشبند کالونی ملتان)

ناشر : جامعہ حفصہ لبنات الاسلام مظفر گڑھ

اشاعت سادس : فروری 2006ء

کمپوزنگ : مولانا عبدالرحمٰن مکی قلندری

زیر اہتمام : مولوی سعد الرحمٰن صاحب، مفتی عمر فاروق صاحب

سرورق : الممتاز گرافکس بیرون بوہڑ گیٹ ملتان فون: 4541760

ملنے کا پتہ

مدرسہ تعلیم القرآن عونیہ شیر شاہ روڈ ملتان

عتیق اکیڈمی ملتان، کتب خانہ مجیدیہ، مکتبہ حقانیہ، مکتبہ امدادیہ ملتان

مکتبہ سید احمد شہید لاہور، مکتبہ رحمانیہ لاہور، مکتبہ علویہ کبیر والا

مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ، کتب خانہ رشیدیہ راولپنڈی

المظاہر کتب خانہ کوٹ ادو، اسلامی کتب خانہ ملتان، مکتبہ فتحیہ نواب شاہ

درجہ عالیہ کی مشکل ترین کتاب کی آسان ترین شرح

مسک المليح

لحل

التوضيح والتلويح

حل المفردات مع التركيب | ترجمہ | تشریح | اغراض شارح کی وضاحت

مؤلفہ

اُستاذ العلماء حضرت مولانا الشیخ عبدالرحمٰن جامی دامت برکاتہم العالیہ شیخ الحدیث جامعہ دار العلوم رحیمیہ ملتان

مُدیر جامعہ حفصہ لبنات الاسلام جھنگ موڑ مظفر گڑھ

ادارة التصنيف

جامعہ حفصہ لبنات الاسلام جھنگ موڑ مظفر گڑھ فون: 425322

ناشر: مولانا محمد مرسلین صاحب

Mobile : 0300-7307166

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نام کتاب : مسک الملیح لحل التوضیح والتلویح

افادات : حضرت مولانا الشیخ عبدالرحمٰن جامی صاحب مدظلہ

نظر ثانی : مولانا محمد مرسلین صاحب

ناشر : جامعہ حفصہ لبنات الاسلام مظفر گڑھ

اشاعت سادس : فروری 2006ء

کمپوزنگ : مولانا عبدالرحمٰن مکی قلندری

زیر اہتمام : مولوی سعدالرحمٰن صاحب، مفتی عمر فاروق صاحب

سرورق : الممتاز گرافکس بیرون بوہڑ گیٹ ملتان فون: 4541760

ملنے کا پتہ

مدرسہ تعلیم القرآن عونیہ شیر شاہ روڈ ملتان

ادارہ اشاعت الخیر بیرون بوہڑ گیٹ ملتان، مکتبہ علمیہ قصہ خوانی بازار پشاور

عتیق اکیڈمی ملتان، کتب خانہ مجیدیہ، مکتبہ حقانیہ، مکتبہ امدادیہ ملتان

مکتبہ سید احمد شہید لاہور، مکتبہ رحمانیہ لاہور، مکتبہ علویہ کبیر والا

مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ، کتب خانہ رشیدیہ راولپنڈی

المظاہر کتب خانہ کوٹ ادو، اسلامی کتب خانہ ملتان، مکتبہ فتحیہ نواب شاہ

فہرست مضامین

انتساب

میں اس کتاب کو

محسنِ کائنات سید الکونین سرتاج انبیاء حضرت محمد مصطفےٰ ﷺ

اور

ان عظیم مجتہدین ائمہ متبوعین رحمہم اللہ

جنھوں نے قرآن وحدیث سے موتی نکال کر اصول فقہ اور فقہ کی صورت میں امت مسلمہ کی رہنمائی کے لئے پیش کئے نور اللہ قبورھم وادخلھم دار السلام

اور

اپنے عظیم اساتذہ کرام ادام اللہ فیوضھم

کی طرف منسوب کرتا ہوں جن کی خصوصی توجہ وتربیت اور سایہ عطوفت کی برکات سے بندہ کو نور علم سے روشنی ملی اور تعلیم وتدریس وتصنیف کی سعادت نصیب ہوئی اللہ تعالیٰ صراط مستقیم پر چلنے کی توفیق عطا فرمائے آمین۔

کلمات افتتاحیہ

از مخدومنا المکرم نمونۂ اسلاف

شیخ القراء حضرت مولانا قاری محمد ادریس صاحب ہوشیار پوری مدظلہ

مدیر جامعہ دارالعلوم رحیمیہ ملتان

خِتٰمُہٗ مِسْک

بسم اللہ الرحمن الرحیم ○ الحمد لا ھلہ والصلوٰۃ لا ھلھا ......وبعد!

ایک دور تھا کہ ہمارے حضرات اکابر ''اردو شرح'' کو علمی استعداد کے لئے انتہائی نقصان دہ اور غیر مفید ارشاد فرماتے تھے۔ طلباء کرام کو تاکید کی جاتی تھی کہ وہ اردو شرح کو زیر مطالعہ رکھنے کی بجائے عربی تشریحات سے استفادہ کریں جن سے نہ صرف استعداد پختہ ہوتی ہے...... بلکہ ذوقِ مطالعہ پیدا ہو کر دل و دماغ میں وسعت و خود اعتمادی بھی پیدا ہوتی ہے اس کے بغیر مدرس بننے کا تصور نہیں کیا جاتا تھا۔ اس دور میں استعداد و صلاحیت کے فقدان کے ساتھ طبائع بھی سہل پسند ہو گئی ہیں طلباء کرام تو کیا...... اساتذہ کرام بھی براہ راست املی، نوشتہ اور یادداشت سے کام چلاتے ہیں...... عربی شروح کے مطالعہ سے کتراتے ہیں...... اِلَّا اَنْ یَّشَآءَ رَبِّیْ شَیْئًا۔ علمی طور پر اس زوال پذیر دور نے بالآخر ہمیں یہاں لا کھڑا کیا کہ جو چیزیں پہلے ذوقاً ممنوعات میں سمجھی جاتی تھیں اب ان کو ضروری خیال کر لیا گیا چنانچہ بہت سے اکابر کے قلم سے عربی کتب کی اردو شروح منظر عام پر آ رہی ہیں کہ محض عربیت پر عبور نہ ہونے سے قدیم علوم محو نہ ہو جائیں۔ چنانچہ اس بات کو بسا غنیمت تصور کیا جانے لگا اگر طالب علم اردو شرح کے مطالعہ کے بعد اسے عربی کتب پر منطبق کر دے۔ مالا یدرک کلہ لا یترک کلہ کے مطابق بہت ہی بہتر ہے...... ورنہ اندیشہ ہے کہ علماء متقدمین کی اصطلاحات سے آج کا طالب علم ہی نا آشنا ہو جائے گا اور یوں آباء کی میراث (وہ کتب) سے تعلق ہی جاتا رہے گا۔

اپنی مقبولیت پر شاہد صدیوں سے متداول کبار علمائے امت کے زیر درس رہنے والی علم اصول فقہ کی بلند پایہ جلیل المرتبت ''توضیح وتلویح'' کی شرح زیر نظر کتاب **مسک الملیح** اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے...... گرامی قدر حضرت محترم جناب مولانا عبدالرحمٰن جامی زیدت معالیہم ایک قدیم کہنہ مشق، حضرات اساتذہ کرام کے معتمد اور طلباء کرام میں مسند محبوبیت پر فائز عظیم استاذ و مدرس ہیں ذوق تدریس کے ساتھ الکریم ابن الکریم کی فضیلت کے بھی حامل ہیں...... دارالعلوم کبیر والا کے زمانہ تدریس میں ہزاروں طلباء کرام میں مشکل ترین اسباق سہل ترین انداز میں پڑھانے کے ماہر مانے جاتے تھے۔ ملکہ تفہیم کے

لحاظ سے طلباء کرام کا اشتیاق ہوتا تھا کہ ہمارا سبق حضرت استاذ کے پاس ہو۔اپنے بیس سالہ دورِ تدریس کے بعد جب سے جامعہ دارالعلوم رحیمیہ (ملتان) کو اپنی وابستگی کا شرف بخشا ہے ان کی شخصیت کا تعارف اسی حوالہ سے ہو رہا ہے۔طلباء کرام ادق کتب ان کے پاس پڑھنے کے خواہاں ہوتے ہیں۔وہ اول وآخر مدرس ہیں اور میدان تدریس میں بحمدہ تعالیٰ وہ کتاب سے مرعوب نہیں ہوتے اور ﴿گھول کر پلانے﴾ کی تمثیل ان پر صادق آتی ہے۔توضیح وتلویح کی اپنے فن میں علمی حیثیت ومقام مسلّم الثبوت ہے۔اور حضرت علامہ تفتازانی مرحوم کی جولانیاں کتاب کو سہل کرنے کی بجائے مزید دقت نظر کی حامل بنا دیتی ہیں۔جس کو ہمارے مخدوم حضرت جامی صاحب دامت برکاتہم کے والد گرامی نے اپنے بزرگانہ مقام وعظمت اور زندگی بھر کے تدریسی تجربہ کے لحاظ سے ایک جملہ میں ارشاد فرمایا ہے کہ تفتازانی کی شرح تو ''جرح'' کا مقام رکھتی ہے۔ابتداء سال میں جب مدارس وجامعات میں تقسیم اسباق کا مرحلہ آتا ہے تو اساتذہ کرام پر نظر دوڑانی پڑتی ہے کہ ایسی نوعیت کی کتب کس استاذ کو دی جائیں۔اساتذہ کرام اس بوجھ کو اٹھانے کے لئے از خود تیار نہیں ہوتے ......اسی گرتی ہوئی علمی فضا کے تناظر میں دیکھا جا سکتا ہے کہ طلباء کرام بھی اس کو بوجھل سبق تصور کرتے ہیں......اس ناکارہ کا ناقص خیال ہے اگر وفاق المدارس العربیہ پاکستان کے نظام کے تحت نصاب کی پابندی لازمی نہ ہوتی تو شاید بہت سے مدارس اس کو نصاب سے ہی خارج کر دیں۔

حضرت اقدس جامی صاحب زید مجدہم نے اس چیز کو محسوس کرتے ہوئے اس کو اردو کے لباس میں متعارف کرا کر نہ صرف یہ کہ اپنے فیوض علمیہ کو درس گاہ کی چار دیواری سے نکال کر علمی دنیا میں پیش کیا، جو ان کے ذوق تدریس کے اعتماد کی دلیل ہے۔بلکہ وہ طلباء کرام جو ان سے براہ راست استفادہ نہیں کر سکتے وہ بھی ان کے عظیم بیش بہا علمی تحفہ سے بہرہ مند ہو سکیں گے ان کے لئے بھی اچھی صورت پیدا کر دی۔

جامعہ دارالعلوم رحیمیہ کی مسند حدیث کو رونق بخشنے کے ساتھ اس وقت وہ علوم عقلیہ میں بھی اپنی ماہرانہ دسترس سے طلباء کرام کو فائدہ پہنچا رہے ہیں نیز جامعہ میں ان کے آنے کے تین سال بعد افتاء وتخصص فی الفقہ کا جو شعبہ قائم ہوا اس میں بھی ان کا قابل ذکر حصہ ہے۔یہ منجانب اللہ انکی قبولیت ونافعیت کی دلیل ہے کہ ان کے انفاس طیبہ درس گاہ تک محدود رہنے کی بجائے قلم کے ذریعہ ایک مشفق استاذ کی حیثیت سے

''ناقصاں را کامل ، کاملاں را راہنما''

کے طور پر حضرات اساتذہ وطلباء کرام کے لئے ''مسک ملیح'' ثابت ہو رہے ہیں۔استفادہ کرنے والے حضرات امید ہے کہ اس نتیجہ پر پہنچیں گے کہ

مشک آنست کہ خود بوید نہ کہ عطار بگوید

توضیح وتلویح کی اردو شروح اور بھی ہیں مگر شگفتہ بیانی، تسلسل عبارت، قریب الفہم انداز، حل المفردات کے ساتھ تراکیب نحویہ کا حل طالب علمانہ اشکال وجواب نیز فوائد نافعہ ایسی امتیازی خوبیوں پر مشتمل یہ شرح اس کی خواہاں ہے کہ اس کو خِتَـــامُـــهٗ مِسۡكٌ وَفِيۡ ذٰلِكَ فَلۡيَتَنَا فَسِ الۡمُتَنَا فِسُوۡنَ سے تعبیر کیا جائے۔

برادر محترم حضرت جامی صاحب زید مجدہم کے ارشاد عالی کو ملحوظ رکھتے ہوئے **الامر فوق الادب** کے پیش نظر چند بے ترتیب حروف سپرد قلم کر دیے............ ورنہ مجھ ایسے بے بضاعت کی تحریر ان کی بلند پایہ وجلالت شان کی حامل ''شرح'' کیلئے کوئی درجہ نہیں رکھتی۔

دعاء ہے کہ ''ماحضر'' اللہ تعالیٰ کی پاک بارگاہ عالی میں قبول ہو اور ان کے دل میں ازدیاد محبت کا باعث ہو کر طلباء کے صدقات جاریہ میں حصہ وافر نصیب ہو۔ آمین.

گر قبول افتذ ہے عزو شرف

والسلام

محمد ادریس

خادم جامعہ دار العلوم رحیمیہ ملتان

۳۱ دسمبر ۲۰۰۴ء ۱۸-۱۱-۲۵

✿

دعائیہ کلمات

مخدوم العلماء شیخ المشائخ حضرت مولانا مفتی محمد صدیق صاحب دامت برکاتہم العالیہ

مہتمم مدرسہ امداد العلوم محمود کوٹ شہر، مظفر گڑھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم O نحمدہٗ نصلی علی رسولہ الکریم اما بعد

کہنہ مشق اور باستعداد اساتذۂ کرام پر یہ بات مخفی نہیں ہے کہ توضیح والتلویح کو درس نظامی میں کیا فوقیت اور کیا مقام حاصل ہے۔ عصر حاضر میں اصول فقہ کے فن میں زیر تدریس کتب کی یہ آخری کتاب ہے، تنقیح کو محتاج وضاحت سمجھتے ہوئے خود مصنفؒ نے اس کی شرح لکھی جو اسم بامسمّٰی ہے اس کے بعد علامہ تفتازانی نے جو کہ دوسروں کی کمائی پر گذر اوقات کے عادی ہیں اپنی عادت کے مطابق اس کی شرح لکھی اور بعض مقامات پر شرح کی بجائے ''جرح'' کر کے کتاب کو مزید مشکل بنادیا۔

قدیم زمانہ میں اگرچہ اس کتاب پر حواشی درج کیے گئے اور اس کی شروح بھی لکھی گئیں لیکن عصر حاضر کی طبائع جو کہ طوالت سے متنفر اور محنت شاقہ سے خائف ہیں اُن شروح وغیرہ سے کما حقہ استفادہ نہیں کر سکتی تھیں جبکہ اردو زبان کے رواج نے ان طبائع میں مزید سہل پسندی پیدا کر دی۔ ضرورت شدیدہ کا تقاضا تھا کہ اردو زبان میں اس کتاب کی شرح لکھ کر ہماری طرح کے طلباء اور اساتذہ کرام کیلئے سہولت پیدا کی جائے۔

حضرت نعمانی رحمۃ اللہ (طاہر والی والے) کی تدریسی تقاریر کا مجموعہ اگرچہ اردو زبان میں شائع ہو چکا ہے لیکن اسکا اجمال مشکل مقامات کیلئے کاشف نہیں ہے۔ عزیز حافظ مولوی عبدالرحمٰن جامی نے شرح لکھ کر اس ضرورت کو پورا کر دیا ہے بلکہ طلباء اور اساتذہ کرام پر احسان عظیم کیا ہے۔ میں نے اس شرح کو از اوّل تا آخر دیکھا ہے اور قابل اصلاح اُمور کی نشاندہی بھی کی ہے اور اس کا نام ''مسک المليح لحل التوضیح والتلویح'' تجویز کیا ہے۔ امید قوی ہے کہ یہ کتاب اہل علم کیلئے ایک قابل قدر هدیہ ثابت ہوگی اللہ تعالیٰ مقبولیت سے نوازیں۔

محمد صدیق

۸ ربیع الثانی ۱۴۲۴ھ

رائے گرامی مخدوم العلماء والطلبہ استاذ العلماء حضرت مولانا غلام یٰسین صاحب مدظلہ

شیخ الحدیث ومدیر جامعہ اسلامیہ للبنات تونسہ شہر

حامدًاو مُصَلِّیًا

انتہائی فرحت وخوشی کی بات ہے کہ عزیز مولانا جامی صاحب زید مجدہٗ نے درجہ عالیہ کی مشکل ترین وادق کتاب توضیح مع التلویح پر قلم اٹھایا ہے اس سے قبل ایسی سہل وجامع شرح نظر سے نہیں گذری عزیزی جامی صاحب میرے لائق و قابل اعتماد تلامذہ میں سے ہیں اور دار العلوم کبیر والا میں میری زیرنگرانی سولہ سال تدریس کرتے رہے ہیں اللہ تعالیٰ نے ان کو زبردست ملکہ تفہیم وطلبہ میں مقبولیت عطا فرمائی ہے قبل ازیں تفسیر ''عنبرالیم'' اور تحفہ علمیہ عزیز موصوف کی تصنیفات علمی حلقوں میں شہرت حاصل کرچکی ہیں۔ میری دعاء ہے کہ اللہ جل شانہ مسک الملیح لحل التوضیح والتلویح کو بھی اپنی بارگاہ میں قبولیت تامہ عطاء فرمائے اور مصنف موصوف کیلئے دارین کی ترقی وسرفرازی کا ذریعہ بنائے (آمین)

بندہ غلام یٰسین عفی عنہ

خادم جامعہ اسلامیہ للبنات تونسہ شریف

✿

رائے گرامی استاذ العلماء حضرت مولانا محمد یٰسین صاحب صابر مدظلہ

شیخ الحدیث جامعہ عمر بن الخطاب ملتان

باسمہ تعالیٰ

یہ معلوم ہوکر خوشی ہوئی کہ برادرم حضرت مولانا عبدالرحمٰن صاحب جامی نے ''توضیح مع التلویح'' کی اردوزبان میں شرح لکھی ہے۔ ماشاء اللہ بہت اچھی شرح ہے انداز تبیین وتشریح انوکھا معلوم ہوتا ہے ہر دور میں علمی کام ہوتے رہے ہیں اور ہوتے رہینگے خوش نصیب ہیں وہ علماء جن کو ایسے عظیم کاموں کی توفیق میسر ہوئی منجملہ ان کے برادر موصوف بھی ہیں تدریس کے ساتھ ساتھ تصنیف تالیف کا بھی وافر ذوق شوق ہے طلبہ میں شہرت یافتہ ہیں حق تعالیٰ شانہٗ ان کے علم وکمال میں کماً کیفاً مزید ترقی فرمائیں (آمین)

بندہ عاجز محمد یٰسین صابر غفرلہٗ

مدرس جامعہ عمر بن الخطاب ملتان

رائے گرامی شیخ المشائخ حضرت مولانا عبدالمجید صاحب مدظلہ

شیخ الحدیث ومدیر جامعہ قاسمیہ شرف الاسلام چوک سرور شہید

بسم الله الرحمن الرحیم O الله محمد بجمیع صفاته و محمد الله مصلِّ علیه مع علو ذاته

امابعد اصول فقہ علوم عالیہ میں سے اہم ترین علم ہے جس سے فقہ وفقاہت کے اصول وقواعد اور حقائق کا ادراک حاصل ہوتا ہے علماء محققین نے ہر دور میں اس علم کی طرف التفاف فرمایا علامہ صدر الشریعۃ الاصغر عبیداللہ بن مسعود متوفی ۷۴۷ھ اور علامہ سعدالدین مسعود بن عمر تفتازانی ۷۹۲ھ ہر دونوں جبال علم میں سے ہیں اور دونو آٹھویں صدی کے محققین میں نیر تاباں ہیں اول الذکر کی توضیح اور ثانی کی شرح تلویح علم اصول فقہ کی معیاری بنیادی کتابیں ہیں ہر دور میں یہ شامل نصاب تعلیم رہیں اب بھی وفاق المدارس کے نصاب میں داخل ہیں اصول فقہ کی ادق کتاب ہونے کیوجہ سے طلباء علوم عربیہ اسکو سمجھنے میں بہت دقت محسوس کرتے تھے ضرورت تھی کہ کوئی محقق عالم اسکی شرح اردو زبان میں تحریر فرمادے اللہ کریم نے عزیز محترم مولانا عبدالرحمٰن جامی مہتمم جامعہ حفصہ للبنات مظفرگڑھ وشیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم رحیمیہ ملتان کو سعادت بخشی کہ انہوں نے کتاب مذکور کی علمی انداز میں بہترین اردو شرح تصنیف فرماکر طلباء کرام کی مشکل حل کردی مرکز علم دارالعلوم کبیر والا میں عرصہ دراز تک کتاب مذکور مولانا کے زیر درس رہی اس لئے وہ کتاب کے مالہ وماعلیہ سے خوب واقف معلوم ہوتے ہیں اور پوری تحقیق سے بات سمجھاتے ہیں صمیم قلب سے دعا ہے کہ اللہ کریم اس شرح کو قبولیت عامہ نصیب فرمائے۔اور مؤلف موصوف کیلئے ذریعہ ترقی درجات بنائے آمین ثم آمین۔ایں دعا از من واز جملہ جہاں آمین باد۔

محمد عبدالمجید عفااللہ عنہ

خادم العلوم جامعہ قاسمیہ چوک سرور شہید ضلع مظفرگڑھ

۲۵ رمضان المبارک ۱۴۲۵ھ

✿

رائے گرامی امام الصرف والنحو حضرت مولانا محمد اشرف شاد صاحب زید مجدہ

مہتمم جامعہ اشرفیہ مانکوٹ خانیوال

بسم اللہ العلیم

حامدًا ومصلیاً۔ بندہ نے سرسری طور پر مختصر وقت میں محترم مولانا عبدالرحمٰن جامی صاحب شیخ الحدیث دارالعلوم رحیمیہ کی تحریر کردہ شرح ''مسک الملیح الحل توضیح وتلویح'' کو چند مقامات سے دیکھا ماشاء اللہ تحقیق وتدقیق کے ساتھ تحریر فرمایا ہے عام فہم اور سلیس اردو کے ساتھ حل فرمایا ہے آپ نے کئی سال دارالعلوم عیدگاہ کبیر والا میں توضیح وتلویح پڑھائی ہے مشہور استاذ ہیں۔اس واسطے یہ شرح متعلمین کے لئے انشاء اللہ بہت مفید ثابت ہوگی اللہ تعالیٰ آپ کی اس محنت وکاوش کو قبول فرما کر صدقہ جاریہ بنائے (آمین) اوراہل علم کے ہاں شرفِ قبولیت بخشے آمین۔

فقط، دعا گو

محمد اشرف شاد، اشرف آباد

جامعہ اشرفیہ مان کوٹ تحصیل کبیر والا ضلع خانیوال

۞

رائے گرامی استاذ العلماء حضرت مولانا محمد اشرف صاحب مدظلہ

شیخ الحدیث مدرسہ مظاہر العلوم کوٹ ادو

بسم اللہ الرحمن الرحیمO نحمدہٗ و نصلی علی رسولہ الکریم. اما بعد

''توضیح وتلویح'' اصول فقہ میں نہایت ادق اور مشکل ترین کتاب ہے جسکو سمجھنے کیلئے عمیق مطالعہ کی ضرورت ہوتی ہے۔

عزیز القدر مولانا عبدالرحمٰن صاحب جامی نے اسکی اردو شرح بنام ''مسک الملیح فی شرح التوضیح والتلویح'' لکھ کر اِس دور کے سہولت پسند طلباء پر احسانِ عظیم فرمایا ہے۔امید ہے طلباء کرام اس کی قدر کریں گے مؤلف موصوف نے اس سے پہلے بھی بعض مفید ترین شروح لکھی ہیں جن کو طلباء نے ہاتھوں ہاتھ لیا ہے، مثلاً تحفہ علمیہ برائے ترکیب اور تفسیر میں عنبرالیم فی تفسیر عم۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اِس شرح کو اصل کی طرح مقبولیتِ عامہ عطا فرمائے اور مؤلفِ موصوف اور جملہ متعلقین کو فلاحِ دارین نصیب فرمائے آمین یارب العالمین۔

العبد الضعیف محمد اشرف

جامعہ مظاہر العلوم کوٹ ادو

۶/ جمادی الاولی ۱۴۲۵ھ مطابق ۲۵/ جون ۲۰۰۴ء

رائے گرامی مناظر اسلام حضرت مولانا منیر احمد صاحب مدظلہ

استاذ الحدیث والتفسیر جامعہ اسلامیہ باب العلوم کہروڑ پکا

بسم اللہ الرحمن الرحیم○ نحمدہ ونصلی ونسلم علی رسولہ الکریم

امابعد: ''التوضیح والتلویح'' وفاق المدارس الاسلامیہ کے نصاب کے مطابق اصول فقہ کی آخری کتاب ہے جو حل عبارت اور مقاصد کتاب کے اعتبار سے مغلق ترین ہے۔ ابتک اس کے متعدد حواشی لکھے جا چکے ہیں جن میں سے بعض میں بہت طوالت ہے، بعض میں بہت اختصار ہے۔ جس کی وجہ سے اساتذہ کرام کو توضیح وتلویح کے پڑھانے میں بہت دِقت ومشقت کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔

الحمدللہ رب العالمین۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت العلام شیخ الحدیث حضرت مولانا عبدالرحمٰن صاحب جامی کو توفیق خاص سے نوازا۔ انہوں نے توضیح وتلویح کے ایک معتد بہ حصہ کی نہایت عمدہ، عام فہم۔ آسان ترین ایسی شرح تحریر فرمائی ہے جو معتدل ہے اور طوالت ممل اختصار مخل سے پاک ہے جس میں تنقیح عبارت، حل عبارت، توضیح اغراض۔ اور حل مقاصد کا حق ادا کیا ہے۔ علامہ تفتازانی کی طرف سے جگہ بہ جگہ ماتن پر وارد کئے گئے اعتراضات کے جوابات کا التزام بھی کیا گیا ہے۔

دعا ہے اللہ تعالیٰ اس شرح کو عنداللہ وعندالناس قبولیت تامہ عطا فرما کر اس کے فیض کو ہمیشہ ہمیشہ کیلئے عام وتام کرے۔

فقط والسلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

منیر احمد غفرلہ۔ استاذ الحدیث والتفسیر جامعہ اسلامیہ باب العلوم کروڑ پکا

رائے گرامی پیر طریقت حضرت مولانا محمد نواز صاحب مدیر جامعہ حنفیہ قادریہ صادق آباد ملز ملتان

بسم اللہ الرحمن الرحیم○ نحمده و نصلّی علی رسوله الکریم

اما بعد: دوسرے علوم وفنون کی طرح اصول فقہ بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے دور میں مدون ومرتب نہیں تھا کیونکہ عربی زبان انکی مادری زبان تھی جب اسلام عرب سے نکل کر عجم میں پہنچا اور عرب وعجم کا اختلاط ہوا اور عجم حضرات عربی میں غلطیوں کا ارتکاب کرنے لگے تو پھر علم صرف نحو ادب وغیرہ مدون کئے گئے انہیں علوم میں سے ایک علم اصول فقہ ہے جس میں فقہ کو سمجھنے کیلئے اصول وضوابط بیان کئے گئے ہیں یہ علم انتہائی مخدوم علم ہے ہر دور کے علماء نے اس میں بڑی مفید کتب تصنیف کیں انہیں کتب میں سے ایک کتاب توضیح تلویح ہے جو دراصل تین کتب کا مجموعہ ہے علامہ صدرالشریعت نے اولاً تنقیح لکھی پھر اس کی شرح توضیح لکھی پھر علامہ تفتازانی نے اسکی شرح تلویح لکھی یہ کتاب عرصہ دراز سے مدارس عربیہ کے نصاب میں داخل ہے اس وقت درجہ عالیہ کے طلبہ کو پڑھائی جاتی ہے اور انتہائی ادق سمجھی جاتی ہے اردو شرح نہ ہونے کی وجہ سے طلبہ کو بہت مشکل پیش آتی تھی برادرم حضرت مولانا عبدالرحمن صاحب جامی نے اسکی اردو شرح لکھ کر کافی حد تک طلبہ کی الجھن دور کردی ہے مولانا افہام وتفہیم کے اعتبار سے طلبہ میں مقبول ہیں اسکی جھلک شرح میں بھی نمایاں ہے۔ دعاء ہے اللہ تعالیٰ اس شرح کو معلمین ومتعلمین کیلئے نافع بنائے اور مولانا کی کاوش کو قبول فرمائے۔ آمین۔

فقط السلام محمد نواز خادم جامعہ حنفیہ قادریہ صادق آباد ملز۔

✿

رائے گرامی جامع المعقول والمنقول حضرت مولانا شبیر الحق صاحب مدظلہٗ

استاذ الحدیث جامعہ خیر المدارس ملتان

بسم اللہ الرحمن الرحیم○ نحمده و نصلی علی رسوله الکریم اما بعد

برادرِ محترم حضرت مولانا عبدالرحمن جامی صاحب زید مجدہم نے اصول فقہ کی ادق اور مشکل ترین کتاب التوضیح مع التلویح کی اردو میں مفصل اور آسان شرح لکھ کر اس کتاب کے سمجھنے اور سمجھانے کو سہل الحصول بنا دیا ہے؟ یہ شرح معلمین اور متعلمین کیلئے گراں قدر علمی خزانہ اور تحفہ ہے فاضل محترم زید مجدہم نے اس شرح کے ذریعہ دورِ حاضر کی ایک بہت بڑی علمی ضرورت کو پورا کر دیا ہے۔ فجزاہ اللہ تعالیٰ خیر الجزاء عنی وعن جمیع المستفیدین۔ ورحم اللہ عبدا قال آمینا؟

کتبہ العبد الضعیف شبیر الحق کشمیری عفا اللہ عنہ

مدرس جامعہ خیر المدارس ملتان

۱۴/۱۰/۱۴۲۵ھ

رائے گرامی شہنشاہ تدریس حضرت مولانا ارشاد احمد صاحب مدظلہ

مدیر و شیخ الحدیث دار العلوم عیدگاہ کبیر والا

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہٗ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم اما بعد!

احقر کے مشفق ومحسن ومربی استاذ، استاذ العلماء مخدوم العلماء والصلحاء محقق وقت مرجع الخلائق، شہنشاہ تدریس حضرت اقدس حضرت مفتی محمد صدیق صاحب دامت برکاتہم العالیہ کو علمی، تحقیقی وتدریسی میدان میں جن کمالات سے حق تعالیٰ شانہٗ نے نوازا ہے علمی دنیا میں کسی پر مخفی نہیں اس علمی تحقیقی گود میں پرورش پانے والا ہونہار بچہ کسی کو کیا معلوم تھا کہ آگے چل کر اپنے والد کے نام کو کس طرح اور کتنا روشن کرے گا الولد سرّ لابیہ کے تحت اس شہزادے نے تدریسی میدان میں قدم رکھتے ہی علماء طلباء کو ورطۂ حیرت میں ڈال دیا۔ خداداد ذہانت، لیاقت اور ملکہ تفہیم کی بدولت بے پناہ مقبولیت حاصل کی۔ دار العلوم عیدگاہ کبیر والا میں مشکل ترین اسباق ہدایہ ثالث، توضیح تلویح، شرح جامی وغیرہ میں علم وتحقیق کے پیاسے طلبہ کی پیاس بجھائی۔ تصنیف کے میدان میں قدم رکھا تو موصوف کی مشہور تصنیف ''عنبر الیم'' کو مدارس بنین وبنات میں جو قبولیت حاصل ہوئی اس کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ پاکستان کے ہر کتب خانہ پر اس کا چرچہ ہے۔ اس شہنشاہ تدریس کا ایک اور علمی تحقیقی تحفہ ''مسک الملیح'' کے چند مقامات دیکھے نہایت شگفتہ الفاظ، رواں عبارت سہل الفہم، حل المفردات، حل الترکیب النحویہ و حل الاشکالات کے ساتھ ساتھ فوائدِ نافعہ پر مشتمل یہ علمی تحقیقی ذخیرہ معلمین ومتعلمین کیلئے شاہی تحفہ ہے۔

''توضیح تلویح'' درسِ نظامی کی وہ کتاب ہے جس کو مدرسین نوک دار پتھر سمجھتے ہیں دس پندرہ سال کے تجربہ کار مدرسین بھی کتاب مذکور کو پڑھانے کی جرأت نہیں کرتے کہ اس پتھر کو چھونا ہمارے بس کا روگ نہیں۔

برادر موصوف نے اس سخت پتھر کو موم بنا دیا انشاء اللہ اب ہر ذہین فہیم ذواستعداد مدرس مسک الملیح کی خوشبو سے استفادہ کر کے طلبہ کرام کے ذہنوں کو معطر کرے گا۔

دل کی گہرائیوں سے دعا ہے حق تعالیٰ شانہٗ اپنے فضل سے موصوف کی اس محنت شاقہ کو شرفِ قبولیت بخشے۔ علماء و طلباء میں کتاب مذکور کو مقام قبولیت وافادیت عطا فرمائے (آمین ثم آمین یارب العالمین)

کتبہ ارشاد احمد عفی عنہ

مقیم دار العلوم کبیر والا ۸ جمادی الاولیٰ ۱۴۲۵ھ

رائے گرامی مخدوم الطلبہ حضرت مولانا مفتی محمد اویس صاحب زید مجدہٗ

مہتمم دارالعلوم جلیل ٹاؤن گوجرانوالہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم O الحمد لِلّٰہ و کفیٰ وسلام علےٰ عبادہ الذین اصطفیٰ

اما بعد: اہل علم بخوبی جانتے ہیں کہ توضیح تلویح درجہ عالیہ کی مشکل ترین کتاب ہے طلبہ کرام تو اپنی جگہ اکثر ابتدائی اساتذہ بھی اسکو پتھر سمجھتے ہوئے پڑھانے سے کتراتے ہیں نیز اسکو حل کرنے کیلئے کوئی جامع اردو شرح موجود نہیں ہے استاذ المکرّم حضرت نعمانی صاحب رحمۃ اللہ تعالیٰ کی اردو شرح التعلیق الفسیح آپ کے تدریسی انداز کی طرح انتہائی مختصر تھی ''دریا کو کوزے میں بند کر دینے کا مصداق تھی۔ جس سے ادنیٰ استعداد والے طلبہ استفادہ نہیں کر سکتے تھے اس لئے اس کتاب کو حل کرنے کیلئے ایک جامع اردو شرح کی شدید ضرورت تھی۔ برادرم مولانا عبدالرحمٰن جامی زید مجدہٗ مرکز علم دارالعلوم کبیر والا کے مایہ ناز استاذ رہ چکے ہیں ابو داؤد ہدایہ ثالث توضیح شرح جامی جیسے ادق اسباق پڑھاتے رہے ہیں اس وقت دارالعلوم رحمیہ ملتان کے شیخ الحدیث ہیں اور درجہ تکمیل کے میرے ہم سبق وساتھی ہیں اللہ تعالیٰ نے ان کو بہترین تدریسی صلاحیت سے نوازا ہے آپ نے توضیح تلویح کی بہترین اردو شرح لکھ کر طلبہ کیلئے سہولت پیدا کر دی ہے انشاء اللہ یہ شرح طلبہ کیلئے مفید ثابت ہو کر تمام شروحات سے مستغنی کر دیگی۔ دعا ہے کہ حق جل وعلیٰ اس شرح کو اپنی درگاہ عالیہ میں قبول فرما کر طلبہ کیلئے نافع بنائے آمین۔

احقر ابو ادریس محمد اویس غفرلہ

خادم جامعہ مکیہ ایمن آباد موڑ گوجرانولہ

❁

رائے گرامی فخر المدرسین حضرت مولانا داؤد احمد صاحب زید مجدہٗ

استاذ الحدیث جامعہ مظاہر العلوم گوجرانوالہ

استاذ محترم حضرت مولانا عبدالرحمٰن جامی مدظلہم العالی درس نظامی کے قابل فخر مدرس ہیں افہام وتفہیم کا بے مثال ملکہ رکھتے ہیں۔ حضرت والا کی توضیح وتلویح کی درسی تقریر سے بندہ نے تلویح کی تدریس کے دوران استفادہ کیا تھا ماشاء اللہ حل کتاب کیلئے بڑی کام کی چیز ہے حضرت والا کی ذرہ نوازی ہے کہ بندہ سے تقریظ کے لئے فرمایا وگرنہ حضرت والا کی یہ تصنیف تعریف و توصیف کے رسمی کلمات سے بے نیاز ہے۔ اللہ تعالیٰ حضرت الاستاد کی اس علمی سوغات کو تعلیم و تعلم سے تعلق رکھنے والے تمام حضرات کیلئے مفید سے مفید تر فرمائے اور اس قسم کی مزید علمی خدمات کیلئے موفق فرمائے۔ آمین یارب العالمین۔

احقر الانام داؤد احمد جامعہ مظاہر العلوم گوجرانوالہ

حال نزیل جامعہ مکیہ ایمن آباد، ضلع گوجرانوالا

رائے گرامی عمدۃ المدرسین حضرت مولانا اللہ بخش ظفر صاحب مدظلہ

استاذ جامعہ خیر المدارس ملتان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیمo الحمد لا ھلہ والصلوٰۃ لا ھلھا

امابعد: ترقی کے اس دور میں جس طرح عصری علوم کو فروغ دینے کیلئے جدید آلات (کمپیوٹر وغیرہ) کا استعمال مستحسن قرار دیا گیا ہے بلکہ وقت کی ایک ضرورت سمجھ لیا گیا ہے اسی طرح عربی دینی واسلامی کتب میں ودلعیت رکھے ہوئے اسلامی علوم کے اسرار ورموز کو سمجھنے کی خاطر ان کی اردو شروحات کی ضرورت بھی محسوس ہو رہی ہے تاکہ عربی کتب کی مغلق اور مشکل ترین عبارت کو آسان الفاظ اور مانوس زبان کے ذریعے حل کیا جاسکے۔ اس سلسلہ میں توضیح اور اسکی شرح تلویح اصول فقہ میں اعلیٰ معیار کی کتب ہیں اور اسلامی مدارس میں داخل نصاب ہیں۔ لیکن مغلق ہونے کے باعث طلباء کرام کیلئے سمجھنا باعثِ دشوار اور کٹھن مرحلہ تھا برادر کبیر حضرت مولانا عبدالرحمٰن صاحب جامی مدظلہم شیخ الحدیث جامعہ رحیمیہ ملتان نے اسکی اردو شرح لکھ کر طلباء کرام پر بہت بڑا احسان کیا ہے کتاب مذکور کے بعض مقامات دیکھنے سے محسوس ہوا کہ جس قدر یہ شرح طلباء کیلئے مفید ہے اسی قدر اساتذہ کرام کیلئے بھی علمی معلومات بڑھانے کا بہترین ذریعہ ہے۔

اللہ تعالیٰ موصوف کی اس کاوش کو بارآور فرمائے اور قبولیت سے سرفراز فرماتے ہوئے آخروی نجات کیلئے ذریعہ بنائے آمین۔

العبد الضعیف افقر الی اللہ ابوسعید اللہ بخش ظفر عفی عنہ

جامعہ خیر المدارس ملتان

۱۱/۱۰/۱۴۲۵ھ

پیش لفظ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

الحمدلاهله والصلوۃ علیٰ اهلها ......اما بعد !

عزیز طلبہ کرام! قرآن وسنت کے بعد جن علوم شرعیہ فرعیہ کوکلیدی و بنیادی اہمیت حاصل ہے ان میں اصول فقہ سرفہرست ہے کیونکہ یہی وہ علم ہے جس میں وہ اصول وقواعد بیان کئے گئے جن سے آشنا ہوکر انسان، فقہ کے احکام تک رسائی حاصل کرتا ہے جیسا کہ اس علم کی تعریف سے ظاہر ہے۔ اور فقہ کواسلامی ومعاشرتی زندگی میں جواہمیت حاصل ہے وہ کسی سے پوشیدہ نہیں ہے...... اس لئے یہ علوم انتہائی مخدوم علوم ہیں حضرات ائمہ مجتہدین متبوعین رحمہم اللہ کے دور میں ہی ان کی تدوین و تہذیب شروع ہوگئی۔ ایک قول کے مطابق اصول فقہ کے مدون اول حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ اور ایک قول کے مطابق حضرت امام شافعیؒ ہیں۔ ہر دور کے علماء کرام نے اس علم کو اپنی خصوصی توجہ کا محور بنایا اور اس میں تصنیفات کیں اس علم کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ درجہ ثالثہ سے لے کر موقوف علیہ تک ہر سال کے طلبہ کو اصول فقہ کی کوئی کتاب سبقاً پڑھائی جاتی ہے ان کتب میں سے اہم ترین اور مشکل ترین کتاب درجہ عالیہ کو پڑھائی جانی والی اصول فقہ کی آخری کتاب ”توضیح تلویح“ ہے جو کہ درحقیقت چار کتابوں کا مجموعہ ہے (۱) اصول بزدوی (۲) تنقیح (۳) توضیح (۴) تلویح ”بلاشک وشبہ علامہ صدر الشریعۃ کی توضیح انتہائی قیمتی اور نادر مشکل ترین مباحث پر مشتمل ہے جو دوسری کتب میں نایاب یا کمیاب ہیں جس کا اظہار علامہ صدر ” **وهذا مماتفردت به**“ کیساتھ جابجا فرماتے رہتے ہیں۔

پھر نابغۂ روزگار شخصیت محقق ومدقق علامہ تفتازانی جو علوم نقلیہ وعقلیہ کے آفتاب عالمتاب ہیں کی تدقیقات غامضہ پر مشتمل شرح تلویح نے کتاب کو مزید پیچیدہ بنادیا اور جابجا علامہ تفتازانی کے اعتراضات نے شرح کو ﴿جرح﴾ میں بدل دیا۔ اس لئے علماء و معلمین کے ہاں توضیح تلویح درس نظامی کے ان مشکل ترین اسباق سے شمار ہوتی ہے جس کی تدریس کے لئے مضبوط دل گردہ چاہیئے۔

اللہ کے فضل وکرم اور حضرات اساتذہ کرام کی شفقتوں اور دعاؤں سے اپنے مادر علمی مرکز علوم دار العلوم عیدگاہ کبیر والا میں بندہ عاجز کو کتاب مذکور آٹھ دس مرتبہ پڑھانے کی توفیق میسر ہوئی اور تاہنوز دار العلوم رحیمیہ ملتان میں بھی چار سال سے بندہ کے زیر تدریس ہے دوران تدریس بندہ کو اس وقت کے توضیح پڑھانے والے چند جید اور مشہور اساتذہ کرام ﴿میری مراد ولی کامل حضرت مولانا علی محمدؒ (۲) محقق عصر حضرت مولانا محمد موسیٰ خان صاحب رحمۃ اللہ شیخ الحدیث جامعہ

اشرفیہ (۳) ولی کامل حضرت اقدس مفتی عبدالقادر صاحب شیخ الحدیث دارالعلوم کبیر والا کی تقاریر دستیاب ہوگئیں جن سے حل توضیح تلویح میں کافی سہولت ہوگئی۔ بندہ نے انکو اور حواشی کو سامنے رکھ کر ایک کاپی مرتب کر لی جو بعد میں طلبہ کرام اور دوست احباب فوٹوسٹیٹ کرا کر اس سے استفادہ کرتے رہے ہیں تو بندہ کے دل میں داعیہ پیدا ہوا کہ تفسیر عنبر الیم اور التحفۃ العلمیہ کی طرح اگر اس کو بھی کتابی شکل دے کر شائع کر دیا جائے تو ان شاء اللہ عزیز طلبہ کے لئے نافع ثابت ہوگی۔ ایک سال کی تگ ودو کے بعد الحمدللہ ثم الحمدللہ اب یہ منزل قریب اور آسان ہوگئی ہے۔ خصوصیات! خطبات ثلاثہ میں حل لغات وحل تراکیب کا التزام کیا گیا ہے (۲) خطبات ثلاثہ میں عبارت کے لفظی ترجمہ کا اہتمام کیا گیا ہے۔ (۳) شرح تلویح کی عبارت کی تقطیع کر کے ہر حصہ کی غرض شارح کی وضاحت کر دی گئی ہے۔ (۴) شارح تفتازانیؒ نے علامہ صدر الشریعہؒ پر جو ناحق اعتراضات کئے ہیں۔ شروحات اور حواشی کی روشنی میں تبصرہ کے عنوان سے ان کے جوابات عرض کئے گئے ہیں (۵) نفس عبارت کو حل کرنے کی کوشش کی گئی زیادہ قیل وقال اور خارجی مباحث سے حتی الوسع اجتناب کیا گیا ہے تاکہ طلبہ الجھن محسوس نہ کریں۔

تشکر

خوشی کے ان لمحات کے موقع پر میں ایک بار پھر اپنے انتہائی مشفق ومربی والد گرامی حضرت اقدس مفتی محمد صدیق صاحب ادام اللہ ظلہم علینا کا شکر گزار ہوں جنہوں نے اپنی مصروفیات وپیرانہ سالی کے باوجود اس شرح کے مسودہ کو بالاستیعاب ملاحظہ فرمایا اور اپنے قیمتی مشوروں سے نوازا اور کتاب کا نام مسک الملیح خود تجویز فرمایا فجزاھم اللہ احسن الجزاء ثانیاً اپنے ان عظیم مشفقین اساتذہ کرام اور اکابرین علماء عظام دامت برکاتہم العالیہ کا بے حد ممنون ہوں جنہوں نے اپنی گوناگوں مصروفیات کے باوجود اپنی قیمتی آراء تحریر فرما کر بندہ کی حوصلہ افزائی فرمائی۔

خصوصاً انتہائی ''شفیق وپروقار شخصیت'' گرامی قدر حضرت قاری محمد ادریس صاحب زید مجدہم (مدیر جامعہ دارالعلوم رحیمیہ ملتان) کا انتہائی شکر گزار ہوں جنہوں نے افتتاحی کلمات مبارکہ تحریر فرما کر ذرہ نوازی فرمائی فجزاھم اللہ کلھم احسن الجزاء۔ ثالثاً ان مخلص بھائیوں کا شکریہ ادا کرتا ہوں جنہوں نے اپنی دعاؤں سے اور قیمتی مشوروں سے نوازا خصوصاً برادر مکرم گرامی قدر حضرت الشیخ مولانا ارشاد احمد صاحب زید مجدہم مدیر جامعہ دارالعلوم کبیر والا اور صاحبزادہ مکرم حضرت مولانا سراج الحق صاحب زید مجدہ استاذ الحدیث دارالعلوم کبیر والا اور عزیز مکرم حضرت مولانا مفتی محمد ناصر صاحب رئیس الافتاء دارالعلوم رحیمیہ ملتان زید مجدہم رابعاً ان عزیزان کا شکر گزار ہوں جنہوں نے اس مسودہ کی تسوید وتبییض تقطیع وتہذیب کتابت کمپوزنگ میں تعاون فرمایا خصوصاً عزیز القدر مولانا محمد مرسلین سلمہٗ کا انتہائی شکر گزار ہوں جن کی تحریک

وتعاون اور دن رات کی تگ ودو کے بعد یہ شرح تکمیل کے مراحل تک پہنچی اور اپنے انتہائی مخلص دوست برادرم ابومیسون اللہ بخش صاحب زید مجدہ کا بے حد ممنون ہوں جنہوں نے شب وروز کمپوزنگ کے لئے تعاون فرمایا اور جناب مولوی عبدالرحمٰن صاحب متعلم جامعہ دارالعلوم رحیمیہ اور جناب رانا ثاقب خاں صاحب اور شیخ منور احمد صاحب کا بھی شکر ادا کرنا ضروری سمجھتا ہوں جنہوں نے دن رات محنت کر کے کتاب کی کمپوزنگ مکمل کی ہے۔ اللہ تعالیٰ ان سب کو جزاء خیر عطا فرمائے اور آخرت میں اس کا صلہ عطا فرمائے۔ آمین .

گزارش!

آخر میں گزارش یہ ہے کہ **الانسان مرکب من الخطا النسیان**..... چونکہ کتاب انتہائی دقیق ہے اس لئے قوی امکان ہے کہ بندہ سے تعبیر میں یا سمجھنے میں کہیں غلطی ہوگئی ہو اس لئے قارئین کرام سے التماس ہے کہ بندہ کی لغزشوں سے درگزر کرتے ہوئے مطلع فرمادیں تاکہ ان کی اصلاح کی جاسکے۔ خداوند قدوس سے التجاء ہے کہ اس حقیر سی کوشش کو قبول فرما کر توشۂ آخرت بنائے۔ آمین ثم آمین .

حررہٗ

عبدالرحمٰن جامی

مقیم دارالعلوم رحیمیہ ملتان

۲۰ ذی قعدہ ۱۴۲۵ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مقدمۃ الکتاب!

ہر علم کو شروع کرنے سے قبل متعدد اشیاء کا جاننا ضروری ہے تا کہ علی وجہ البصیرت علم کو شروع کیا جا سکے۔ عند المتقدمین آٹھ چیزوں کا جاننا ضروری ہے جنکو رؤس ثمانیہ کہا جاتا ہے عند المتاخرین اشیائے ثلاثہ کا جاننا ضروری ہے (۱) تعریف علم (۲) موضوع (۳) غرض وغایت۔ ہم اس کتاب کے آغاز سے قبل متقدمین ومتاخرین سے ہٹ کر درمیانی راہ اختیار کرتے ہوئے امور خمسہ کو بیان کریں گے کیونکہ حضور اکرم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے **خیر الامور اوساطھا** (۱) تعریف (۲) موضوع (۳) غرض غایت (۴) واضع (۵) حالات مصنف۔

سوال۔ ان امور خمسہ کا جاننا کیوں ضروری ہے؟۔ الجواب: تعریف کا جاننا اس لیے ضروری ہے تا کہ طلب مجہول مطلق کی خرابی لازم نہ آئے، موضوع کا جاننا اس لیے ضروری ہے تا کہ امتیاز بین العلوم ہو سکے، غرض وغایت کا جاننا اس لیے ضروری ہے تا کہ طالب علم کی محنت بیکار نہ جائے، واضع کا جاننا اس لیے ضروری ہے تا کہ اشتیاق الی الفن ہو، حالات مصنف کا جاننا اس لیے ضروری ہے تا کہ اشتیاق الی الکتاب ہو۔ کما ھو المشہور کہ بازار میں مصنِف بکتا ہے مصنَف نہیں بکتی۔

(۱) تعریف اصول الفقہ

تعریف کو حد بھی کہا جاتا ہے۔ حد کی دو قسمیں ہیں (۱) حد اضافی (۲) حدِ لقبی جس کو حد حقیقی بھی کہا جاتا ہے۔

حد اضافی: یہ ہے کہ مضاف مضاف الیہ کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی جائے۔

حد لقبی: یہ ہے کہ دونوں کی اجتماعاً تعریف کی جائے بایں حیثیت کہ ایک فن کا نام بن چکے ہیں۔ اولاً اصول فقہ کی حد اضافی ثانیاً حد لقبی بیان کی جائے گی۔ حد اضافی کا بیان

(**تعریف مضاف**) الاصول جمع ہے اصل کی لفظ اصل متعدد معانی میں مستعمل ہوتا ہے (۱) ما یبتنی علیہ غیرہ مثال ابتناء السقف علی الجدار (۲) راجح'' جیسے الاصل فی الاستعمال الحقیقۃ (۳) قاعدہ کلیہ مثال کل فاعل مرفوع اصل من النحو (۴) دلیل مثال قولہ تعالیٰ واتوا الزکوۃ اصل وجوب الزکوۃ (۵) استصحاب حال مثال الاصل فی الماء طھارۃ۔

تعریف مضاف الیہ: الفقہ (۱) لغوی معنی الشق والفتح۔ والفقیہ ھو الذی یشق الاحکام ویفتح ما استغلق منھا ہکذا ذکر الزمخشری فی کتاب الفائق (۲) وقال صاحب درمختار الفقہ العلم بالشئ (۳) وقال صاحب البحر الرائق الفقہ الفہم'' من باب سمع واز باب کرم معناہ فقیہ ہونا واز باب تفعیل فقیہ بنانا از مفاعلہ علم فقہ کا تکرار کرنا۔

فقہ کا اصطلاحی معنی :(۱) معرفۃ النفس مالھا وما علیھا وہذا التعریف منقول عن الامام ابی حنیفہؒ۔ یہ تعریف عام ہے علم العقائد ،علم الفقہ علم الوجدانیات (اخلاق) سب کو شامل ہے (۲) عند بعض المتاخرین معرفۃ النفس مالھا وما علیھا من العمل (۳) تیسری تعریف منقول عن الشافعیؒ ہے ھو العلم بالاحکام الشرعیۃ الفرعیۃ العملیۃ من ادلتھا التفصیلیۃ ۔شرعی کی قید سے احکام غیر شرعی خارج ہو گئے الفرعیہ کی قید سے احکام اصلی خارج ہو گئے ادلہ سے قرآن ،وسنت ،اجماع ،قیاس مراد ہیں ۔(والتفصیل یاتی بعد انشاءاللہ) (۴) امام حسن بصری فقہ کی تعریف کرتے ہیں الاعراض عن الدنیا والتوجہ الی العقبی ۔حد لقبی کا بیان ::ھو علم بقواعد التی یتوصل بھا الی الفقہ علی وجہ التحقیق ۔۔۔۔

(۲) موضوع : دلائل اربعہ واحکام ستہ ۔دلائل اربعہ سے مراد (۱) کتاب (۲) سنت (۳) اجماع (۴) قیاس ۔احکام ستہ سے مراد (واجب (۲) مندوب (۳) مباح (۴) مکروہ تحریمی (۵) مکروہ تنزیہی (۶) حرام۔

(۳) غرض وغایت : دو قسم ہے (۲) عمومی (۱) خصوصی .اول. حصول سعادۃ الدارین ۔دوم .الاطلاع علی ماخذ الفقہ ۔۔

(۴) واضع اصول فقہ : مشہور قول کے مطابق اوّل من دون اصول الفقہ ھو الامام الشافعی ۔بعض کی رائے یہ ہے کہ مدون اول امام ابو حنیفہؒ ہیں ۔

ترجمۃ المؤلفین . بادی النظر میں یہ دو کتابیں محسوس ہوتی ہیں لیکن فی الحقیقت یہ چار کتابوں کا مجموعہ ہے جن کی ترتیب کچھ اس طرح ہے ۔تلویح توضیح کی شرح ہے توضیح شرح ہے تنقیح کی تنقیح ملخص ہے علامہ فخر الاسلام کی کتاب اصول بزدوی سے اصول بزدوی کے مؤلف علامہ فخر الاسلام بزدوی ہیں ۔تنقیح وتوضیح دونوں کے مؤلف علامہ صدر الشریعہ ہیں تلویح کے مصنف علامہ تفتازانی ہیں تینوں مؤلفوں کے مختصر حالات ذکر کیے جاتے ہیں

مؤلف اصول بزدوی کے حالات : نسب علامہ فخر الاسلام ابو العسر علی بن محمد بن حسین بن عبد الکریم النسفی البزدوی الحنفی نسف شہر کا نام ہے اس سے چھ فرسخ کے فاصلے پر قلعہ بزدہ ہے علامہ وہاں کے باشی ورہائشی تھے ولادت سنہ ۴۰۰ھ میں ہوئی آپ اصول وفروع حدیث فقہ مناظرہ وکلام میں مہارت تامہ حاصل کر کے مرجع خلائق بن گئے مولانا عبد الحی نے فخر الاسلام کا تعارف ان الفاظ کے ساتھ کرایا ہے الامام الکبیر الجامع بین اشتات العلوم امام الدنیا فی الفروع والاصول وکان ممن یضرب بہ المثل فی حفظ المذاہب الاربعۃ آپ نے کچھ عرصہ سمرقند میں درس وتدریس اور قضاء کے فرائض انجام دیے ان کی کنیت ابو العسر تھی لکون تصانیفہ عسیراً ان کے بھائی صدر الاسلام محمد کی کنیت ابو الیسر تھی لکون تصانیفہ یسیرا ۔حافظہ ۔آپ قوی

الحافظ تھے آپ کے زمانہ میں ایک شافعی المذہب عالم دین تھے انتہائی ذہین تھے جس سے بھی مناظرہ ومباحثہ کرتے غالب آجاتے تھے اس نے بہت سے علماء کو شافعی المسلک بنالیا۔ یہ صورت حال دیکھ کراس دور کے علماء علامہ فخر الاسلام کے پاس آئے ان سے درخواست کی کہ آپ اس سے مناظرہ کریں لوگوں کے اصرار کے بعد آپ اس عالم کے پاس گئے اس نے امام شافعی کے فضائل مناقب بیان کیے کہ ہمارے امام صاحب نے ایک ماہ میں قرآن پاک حفظ کیا روزانہ ایک ختم کیا کرتے تھے آپ نے فرمایا قرآن پاک کا حفظ کر لینا تو اہل علم کیلئے سہل ہے تم سرکاری رجسٹر کا حساب وکتاب جس میں دو سال کی آمد وخرچ کی تفصیل تحریر کی گئی ہو میرے پاس لاؤ مجھے پڑھ کر سناؤ لوگوں نے ایسا کیا آپ نے اس رجسٹر کو مہر لگوا کر مکان میں مقفل کرادیا خود حج پر تشریف لے گئے چھ ماہ بعد واپس آکر اس رجسٹر کو منگوایا اور جلسہ عام میں لفظ بہ لفظ سنادیا شافعی المذہب عالم شرم سے پانی پانی ہو گیا سب لوگ حیران ہو گئے'' آپ کی تصنیفات میں سے اصول بزدوی آپ کا علمی شاہکار ہے وفات ۵ رجب ۴۸۲ھ کو ہوئی اور سمرقند میں دفن ہوئے۔

مؤلف تنقیح وتوضیح: ''نام ونسب'' عبید اللہ بن مسعود بن تاج الشریعہ محمود بن احمد صدر الشریعہ الاکبر لقب مصنف صدر الشریعہ الاصغر سلسلہ نسب صحابی رسول حضرت عبادہ بن صامتؓ سے ملتا ہے: اپنے وقت کے امام جامع المعقول والمنقول محدث جلیل فقیہ بے مثال، تفسیر، مناظرہ، حدیث، وفقہ، نحو، لغت، ادب، کلام منطق وغیرہ کے متبحر عالم تھے تحصیل علم اپنے جد امجد تاج الشریعہ ودیگر علماء کرام سے کی آپ کا خاندان علمی خاندان تھا نسلاً بعد نسلٍ فضل وکمال آپ کے خاندان میں منتقل ہوتا رہا آپ کے جد امجد کو صدر الشریعہ الاکبر کے لقب سے موسوم کیا گیا تو آپ کو صدر الشریعہ الاصغر کے لقب سے نوازا گیا:

واقعہ: علامہ قطب الدین رازی آپ کے ہم عصر تھے اور معقولات میں یگانہ روزگار تھے۔ انہوں نے ایک مرتبہ علامہ صدر الشریعہ سے کسی مسئلہ پر مباحثہ کرنا چاہا پہلے آپ نے اپنا پروردہ غلام تلمیذ خاص مولوی مبارک شاہ کو بھیجا کہ جاکر ان کا درس سن کر آئیں وہ پہنچے تو علامہ صدر ابن سینا کی کتاب الارشادات پڑھا رہے تھے پڑھانے کا انداز ایسا تھا نہ تو مصنف کی اتباع کرتے نہ کسی شارح کی۔ فتحیر مبارک شاہ۔ اور امام رازی کو خط لکھا کہ یہ شخص عالم نہیں بلکہ آگ کا شعلہ ہے اس کے مقابلہ میں ہرگز نہ آئیں ورنہ شرمساری ہوگی چنانچہ امام رازی نے بات مان لی اور مناظرہ کا ارادہ ترک کردیا۔

تصنیفات، شرح وقایہ، توضیح، تنقیح، المقدمات الاربعۃ، کتاب الشروط، کتاب المحاضرہ وغیرہ وفات ۷۴۷ھ میں ہوئی اور بخارا میں آپ کا مزار ہے۔

مصنف تلویح: ''نام نسب'' لقب سعد الدین نام مسعود بن عمر تفتازانی ماہ صفر ۷۲۲ھ میں تفتازان من مضافات خراسان

میں ولادت ہوئی۔ابتداء ہی سے تحصیل علم کا شوق تھا بعض حضرات کا بیان ہے کہ تفتازانی بہت غبی تھے مگر جد وجہد سعی ومحنت ومطالعہ کتب میں سباق الغایات تھے۔

خواب:ایک مرتبہ انہوں نے خواب دیکھا کہ ایک غیر متعارف شخص کہہ رہا ہے سعد الدین آؤ ذرا سیر کر کے آئیں میں نے جواب دیا بھائی میرے پاس تفریح کیلئے وقت نہیں ہے میں تو غبی طالب علم ہوں بہت کوشش کے باوجود کتاب نہیں سمجھ سکتا وہ شخص چلا گیا تھوڑی دیر بعد پھر واپس آ گیا اسی طرح تین مرتبہ آمد ورفت کے بعد کہا جناب آپ کو تو حضور ﷺ یاد فرما رہے ہیں گھبرا کر اٹھا اور ننگے پاؤں چل پڑا شہر سے باہر ایک جگہ کچھ درخت تھے اس درخت کے نیچے سرکار دو عالم ﷺ اپنی جماعت کے ساتھ تشریف فرما تھے مجھے دیکھ کر تبسم آمیز لہجہ میں فرمایا ہم نے آپ کو بار بار بلوایا آپ نہیں آئے میں نے عرض کیا مجھے معلوم نہ تھا کہ آپ یاد فرما رہے ہیں اس کے بعد میں نے اپنی غباوت کی شکایت کی آپ نے فرمایا افتح فمک میں نے منہ کھولا آپ نے لعاب دہن میرے منہ میں ڈالا اور دعا کے بعد فرمایا کہ جاؤ۔بیداری کے بعد اپنے استاذ کے درس میں پہنچے اثناء درس کئی علمی اشکالات کیے ساتھیوں نے خیال کیا کہ یہ غبی ہے اس کے اشکالات بے سود ہیں مگر استاذ سمجھ گئے انہوں نے یہ جملہ کہا :یا سعد انک الیوم غیرك فیما مضی :آج تو ماضی والا مسعود نہیں بلکہ کوئی اور محسوس ہو رہا ہے۔

تحصیل علم: مختلف علماء کرام اور اصحاب فضل وکمال سے علوم وفنون کا استفادہ کیا جن میں سے علامہ عضد الدین ایجی اور قطب الدین رازی قابل ذکر ہیں بعدہ درس وتدریس میں مشغول ہوگئے اور عنفوان شباب میں ہی آپ کا شمار علماء کبار سے ہونے لگا جب آپ مسند تدریس پر جلوہ افروز ہوئے تو سینکڑوں تشنگان علم نے آپ کے چشمہ فیض سے سیرابی حاصل کی درس وتدریس کے ساتھ ساتھ تصنیف کا ذوق بھی تھا ہر علم میں آپ نے تصنیف کی ہے جب آپ نے تصریف زنجانی تصنیف کی آپ کی عمر صرف سولہ برس تھی کبھی کبھار شعر بھی کہتے تھے۔علامہ کفوی کا قول ہے کان من محاسن الزمان لم تر العیون مثلہ فی الاعلام والاعیان آپ کی قابلیت ووسعت علمی کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ آپ کے حریف سید سند شریف جرجانی بھی آپ کی کتب سے استفادہ کرتے تھے رعب: آپ کا اتنا رعب تھا کہ بڑے بڑے جابر بادشاہ بھی آپ سے ڈرتے تھے۔

واقعہ:ایک روز تیمور بادشاہ نے اپنا کوئی قاصد کسی ضروری کام کیلئے بھیجا اور اس کو حکم دیا کہ جہاں بھی تمہارا گھوڑا تھک جائے وہاں جس کا بھی گھوڑا مل جائے اس پر سوار ہو جانا اتفاقا جہاں قاصد کو سواری کی ضرورت ہوئی وہاں علامہ تفتازانی خیمہ زن تھے اور ان کے گھوڑے بندھے ہوئے تھے قاصد نے جا کر ایک گھوڑا کھول لیا علامہ کو پتہ چلا تو غضبناک ہوگئے اور قاصد کی پٹائی کر کے نکال دیا قاصد نے تیمور کی دربار میں جا کر شکایت کی ہیجان غضب سے تیمور کچھ دیر ساکت رہا اس کے بعد کہا اگر کوئی اور ہو

تاتو سزا سے نہ بچتا میں اس شخص کو کچھ نہیں کہ سکتا جس کا قلم ہر شہر کو میری تلوار سے پہلے فتح کر چکا ہے شاہ تیمور ظالم جابر بادشاہ تھا ۔لوگوں کو قتل کر کے ان کی کھوپڑیوں پر کرسی رکھ کر بیٹھتا تھا علامہ تفتازانی بادشاہوں کے مقرب تھے شاہ شجاع بن ظفر کے دربار میں آپ کو بہت اثر ورسوخ تھا بعدہ شاہ تیمور کے ہاں صدر الصدور کے عہدہ پر فائز ہوئے وہ آپ کا معتقد تھا بہت احترام کرتا تھا ابتداء میں میر سید سند شریف اور علامہ تفتازانی میں دوستی تھی ۔تفتازانی ہی جرجانی کو تیمور کی دربار میں لے گئے بعدہ ان میں منازعت شروع ہوگئی تیمور کی دربار میں اکثر مناظرے ہوتے تھے ایک مرتبہ اس بات پر مناظرہ ہوا کہ استعارہ تمثیلیہ مستلزم ترکیب ہے یا نہ علامہ تفتازانی نفی کے قائل تھے جبکہ سید شریف اثبات کے فریقین نے دلائل کے انبار لگادیے کوئی فیصلہ ممکن نہ ہوسکا تو تیمور نے نعمان معتزلی کو حکم وثالث مقرر کیا نعمان معتزلی نے میر سید شریف کے حق میں فیصلہ دیا جس سے علامہ تفتازانی کو سخت صدمہ ہوا کیونکہ تفتازانی عوام خواص میں بہت مقبول تھے لوگوں کا خیال تھا کہ ان سے بڑھ کر کوئی عالم نہیں ہے صدمہ کی وجہ سے صاحب فراش ہوگئے یہاں تک کہ ۲۲ محرم سنہ ۷۹۲ بروز سوموار سمرقند میں انتقال کر گئے اس کے بعد ۹ جمادی الاولی کو ان کا جسد خاکی مقام سرخس منتقل کر دیا گیا:: **تبصرہ** یہ امر تو مسلم ہے کہ سید سند شریف اور تفتازانی دونوں مشاہیر فضلاء میں سے تھے اور اپنے زمانہ کے آفتاب و ماہتاب علم تھے ۔لیکن منطق وعلوم ادبیہ وعلوم فقہیہ میں علامہ تفتازانی میر صاحب سے فائق تھے تحقیقات وتدقیقات ذکاوت وفطانت میں تفتازانی سے میر صاحب کی نسبت ہی نہیں ہے نعمان معتزلی کے میر صاحب کو فاتح قرار دینے کی دووجہ بیان کی گئی ہیں :اول :میر صاحب بنسبت تفتازانی کے فصیح اللسان تھے تفتازانی کی زبان میں لکنت تھی جیسا کہ مشہور ہے کان لسان السید افصح من قلمہ :دوم :نعمان معتزلی کو تفتازانی سے کوئی کدورت وناراضگی تھی ،**مسلک** میر صاحب تو حنفی تھے تفتازانی کے بارے میں دورائے ہیں حنفی وشافعی لیکن تفتازانی کی عبارات سے حنفی ہونا راجح معلوم ہوتا ہے ھکذا قال مولوی عنایت اللہ لکھنوی بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ علامہ تفتازانی شیعہ تھے۔

الحمد للہ الذی احکم بکتابہ اصول الشریعۃ الغراء ورفع بخطابہ فروع الحنفیۃ المسمحۃ البیضاء حتی اضحت کلمتہ الباقیۃ راسخۃ الاساس شامخۃ البناء کشجرۃ طیبۃ اصلھا ثابت وفرعھا فی السماء۔

حل مفردات احکم ازباب افعال مضبوط کرنا اصول جمع ہے اصل کی مایبتنی علیہ غیرہ۔**الشریعہ** من الشرع لغوی معنی الاظھار اصطلاحی معنی ما شرع اللہ لعبادہ **تحقیق شریعۃ دین ملت** شریعہ ودین ملت کا مصداق ایک ہے یعنی دین اسلام ان میں تغایر اعتباری ہے دین اسلام بایں حیثیت کہ عباد اللہ اس پر وارد ہو کر اپنی علمی پیاس بجھاتے ہیں اس کو شریعت

وشرعہ کہا جاتا ہے اور بایں حیثیت کہ اس کی اطاعت کی جاتی ہے اور اللہ تعالی اس پر بدلہ اور جزادیں گے تو اس کو دین کہا جاتا ہے۔ اور بایں حیثیت کہ شارع علیہ السلام نے اس کی املاء کرائی ہے اس کو ملۃ کہا جاتا ہے: **الغراء**: تانیث الاغر ہے مشتق من الغرہ ہے لغوی معنی بیاض فی جبھۃ الفرس گھوڑے کی پیشانی پر سفید ٹکیا مجازی معنی ہر واضح ومعروف چیز از باب سمع مصدر غررا خوبصورت سفید رنگ والا ہونا واز باب نصر مصدر غرور اتکبر کرنا از باب ضرب مصدر غرانا تجربہ کار ہونا: **خطاب** کا معنی: توجیہ الکلام نحو الغیر للافہام پھر اس کلام کو بھی مجازا خطاب کہا جاتا ہے جس کے ساتھ خطاب واقع ہوا ہو: **فروع**: جمع فرع کی لغوی معنی شاخ: **الحنیفیۃ**: مشتق من الحنف ہے لغوی معنی اعوجاج فی الرجل از باب سمع وکرم ٹیڑھے پاؤں والا ہونا پھر مطلق میل میں مستعمل ہوتا ہے مسلم کو حنیف کہا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ مائل عن الباطل الی الحق ہوتا ہے یہاں سے مراد الملۃ المائلہ من الباطل الی الحق ہے: **السمحۃ**: بمعنی السھلۃ آسان از باب فتح سخاوت وبخشش کرنا: **اضحت**: بمعنی صارت: **راسخۃ**: مشتق من الرسوخ از باب نصر بمعنی گڑ جانا مضبوط ہونا: **الاساس**: بنیاد: **شامخۃ**: مشتق من الشموخ از باب فتح پہاڑ کا بلند ہونا: **البناء**: معنی عمارت۔

حل ترکیب۔ اصول الشریعۃ احکم کا مفعول ہے فروع الحنفیۃ رفع کا مفعول بہ ہے کلمۃ الباقیۃ اضحت کا اسم اور راسخۃ الاساس خبر ہے۔ ترجمہ: تمام تعریفیں اس اللہ جل شانہ کیلئے ثابت ہیں جس نے اپنی کتاب کے ذریعہ سے واضح (روشن) شریعت کے اصول (عقائد یا ادلہ کلیہ) کو مضبوط کردیا اور اپنے خطاب کے ذریعہ سے روشن آسان ملت کے فروع (احکام یا اعمال) کو بلند کردیا یہاں تک کہ ہوگیا اس کا کلمہ باقیہ (کلمہ توحید) مظبوط بنیاد والا بلند عمارت والا مثل پاکیزہ درخت کے (کھجور) جس کی جڑ زمین میں ثابت ہے اور اس کی شاخ آسمان میں ہے:

تشریح: اصول کے مرادی معنی میں دو احتمال ہیں (۱) ادلہ کلیہ (۲) عقائد اول احتمال راجح ہے کیونکہ اس میں براعت استہلال ہے کتاب میں ادلہ کلیہ کی بحث ہے نہ کہ عقائد'' کی اول احتمال کے مطابق مقصد عبارت یہ ہوگا کہ اللہ تعالی نے روشن شریعت کے دلائل کلیہ کو اپنی کتاب کے ذریعہ سے محکم ومضبوط کردیا احکام سے مراد دلائل کلیہ کا حجت ہونا اور مفید یقین وقطع ہونا'' ہے سنت کا احکام اپنے اس ارشاد گرامی سے فرمایا ما اتاکم الرسول فخذوہ وما نھکم عنہ فانتھوا اجماع کا احکام اس قول سے فرمایا ومن یتبع غیر سبیل المؤمنین نولہ ما تولی (الایۃ)۔ قیاس کا احکام اپنے اس فرمان سے کیا فاعتبروا یا اولی الابصار۔ **سوال** ادلہ کلیہ میں سے ایک دلیل خود کتاب اللہ بھی ہے تو مقصد یہ ہوگا اللہ تعالی نے کتاب کے ذریعہ سے کتاب کو محکم کیا اس میں احکام الشیء بنفسہ لازم آتا ہے وھو باطل: **الجواب** (۱): توجیہ اول یہ بیان کی گئی ہے قرآن پاک میں صفت اعجاز رکھی گئی ہے اسی کے

ساتھ اللہ تعالی نے اپنی کتاب کومحکم کیا ہے تو کتاب محکم اور صفت اعجاز محکم بہ ہے محکم اور محکم بہ شیء واحد ہیں لیکن باعتبارین مختلفین فلا اشکال: **الجواب** (۲) توجیہ ثانی یہ ہے کہ محکم معانی ہیں اور محکم بہ الفاظ ہیں مقصد یہ ہوگا کہ اللہ تعالی نے الفاظ کے ذریعہ سے معانی قرآن پاک کومحکم اور پختہ کردیا احتمال ثانی کے مطابق اگر اصول سے عقائد مراد ہوں تو مقصد ہوگا اللہ تعالی نے اپنی کتاب کے ذریعہ سے عقائد کو پختہ کردیا احکام سے مراد ہوگا عقائد کی تائید وتوثیق کرنا۔ **سوال**: عقائد کا ثبوت کتاب اللہ سے تو نہیں ہوتا بلکہ دلائل عقلیہ سے ہوتا ہے کیونکہ خود کتاب اللہ کا ثبوت موقوف ہے عقائد پر کتاب اللہ کا کتاب ہونا وہی تسلیم کرے گا جو وجود باری تعالی وصفات کا قائل ہوگا لھذا شارح کا قول کہ ذات باری تعالی نے عقائد دینیہ کو کتاب کے ذریعہ سے محکم کردیا درست نہیں: **الجواب**: (۱) تسلیم۔ ہے کہ بعض عقائد کا اثبات دلائل عقلیہ سے ہے لیکن بعض عقائد کا اثبات دلائل نقلیہ سے ہے جیسے رویۃ باری تعالی معاد جسمانی عذاب قبر۔ یہاں سے یہی عقائد مراد ہیں **الجواب**: (۲) جتنے عقائد ہیں خواہ ان کا اثبات دلائل عقلیہ سے ہو یا دلائل نقلیہ سے وہ معتد بھا اور صحیح تب ہونگے جب کتاب اللہ کیموافق ہوں تو من حیث الثبوت عقائد اگر چہ موقوف علی الکتاب نہیں لیکن من حیث الاعتداد والصحۃ موقوف علی الکتاب ہیں بایں اعتبار کتاب اللہ سے ان کا احکام ہوگا اسی بنیاد پر شارح نے اَحْکَمَ کا لفظ اختیار فرمایا اَثْبَتَ کا لفظ ذکرنہیں فرمایا (حاشیہ نمبر ایک صفحہ نمبر ۲،۳ دیکھیں) ''**فروع** میں بھی دو احتمال ہیں (۱) اگر اصول سے ادلہء کلیہ مراد ہوں تو فروع سے احکام مراد ہونگے اگر اصول سے عقائد مراد ہوں تو فروع سے اعمال صالحہ مراد ہوں گے اگر اول مراد ہوں تو مقصد ہوگا اللہ تعالی نے اپنے خطاب کے ذریعہ سے ملۃ حنفیہ کے احکام کے مرتبہ وشان کو بلند کردیا رفع سے مراد اعلاء قدر ومرتبہ ہوگا اگر ثانی احتمال مراد ہوتو مقصد ہوگا اللہ تعالی نے اپنے خطاب کے ذریعہ سے شریعۃ حنفیہ سہلہ کے اعمال صالحہ کوشرف قبولیت عطا کرکے ان کے مرتبے کو بلند کردیا رفع سے مراد قبولیت ہوگا۔ حتی غایت ونتیجہ ہے ماقبل کیلئے: **فائدہ**: حتی میں تین احتمال ہیں (۱) عاطفہ (۲) ابتدائیہ (۳) جارہ۔ کلمہ باقیہ سے کلمہ توحید مراد ہے اساس سے ایمان اور تصدیق قلبی مراد ہے رسوخ سے اطمینان قلب اور اذعان جنان (دل) مراد ہے البناء سے عمل صالح مراد ہے جواقرار کی فرع ہے شموخ سے عمل صالح کا صعود الی محل القبول مراد ہے مقصد عبارت یہ ہوگا کہ جب اللہ تعالی نے کتاب کے ذریعہ سے اصول شریعت (عقائد یا ادلۂ کلیہ) کومضبوط کردیا اور خطاب کے ذریعہ سے ملت حنفیہ کے فروع (اعمال یا احکام) کو بلند کردیا تو نتیجہ یہ مرتب ہوا کہ کلمہ باقیہ (کلمہ توحید) کی بنیاد (ایمان) مضبوط ہوگئی۔ اور اسکی عمارت وبناء بلند ہوگئی اور اس کلمہ توحید کی مثال ایسے ہوگئی جیسے شجرہ طیبہ ہے (کھجور) جس کی

جڑ تو زمین کے اندر ثابت ہوتی ہے اور اس کی شاخیں آسمان میں ہوتی ہیں اسی طرح کلمہ توحید کی جڑ بھی مضبوط ہوگئی اور شاخیں (اعمال صالحہ) بلندی کو چھونے لگے۔ **فائدہ اولی**: حتی اضحت کلمتہ الباقیۃ راسخۃ الاساس شامخۃ البناء۔ اس جملہ میں حتیٰ نتیجہ ہے علامہ تفتازانی نے حار چیزوں کو مترتب ومتفرع کیا ہے پہلے چار چیزوں پروہ چار چیزیں یہ ہیں کلمہ۔ اساس۔ رسوخ۔ شموخ موقوف علیہ چار چیزیں یہ ہیں (۱) شریعت۔ اصول۔ احکام۔ فروع۔ کلمہ توحید کو متفرع کیا ہے شریعت پر کہ شریعت وہ کلمہ لا الہٰ الا اللہ ہے کیونکہ شریعت پر آنے کیلئے کلمہ پڑھنا ضروری ہے اساس کو متفرع ومترتب کیا اصول پر وہ اسطرح کہ اصول سے مراد دلائل کلیہ ہیں اور اساس سے مراد یمان ہے تو دلائل کلیہ کو دیکھ کر اور مان کر ہی ایمان نصیب ہوتا ہے تو مناسب ہے کہ ایمان کو دلائل پر متفرع کیا جائے۔ رسوخ کو متفرع کیا احکام پر وہ اس طرح کہ علامہ نے کہا کہ اللہ پاک نے شریعت کے دلائل کو پختہ ومحکم کیا تو جتنے دلائل پختہ ہونگے اتنا ہی ایمان پختہ ہوگا تو مناسب ہے کہ احکام پر رسوخ کو متفرع کیا جائے۔ شموخ کو متفرع کیا فروع پر وہ اس طرح کہ فروع سے مراد احکام ہیں تو احکام کو دیکھ کر اور مان کر اعمال صالحہ میں پختگی آئیگی تو خلاصہ یہ کہ علامہ تفتازانی نے حتیٰ کے بعد والے جملے میں چار چیزوں کو متفرع کیا ہے جملہ سابقہ کی چار چیزوں پر **فائدہ دوم**: کشجرۃ طیبۃ الخ میں اقتباس ہے اقتباس کا معنی ہے اپنی عبارت میں حدیث یا آیت یا شعر کا کوئی قطعہ یا مکمل شعر استعمال کیا جائے لیکن قال اللہ وقال الرسول کے ساتھ تصریح نہ کی جائے اسی طرح شاعر کا نام بھی ذکر نہ کیا جائے:

فائدہ سوم: اگر لفظ معنی موضوع لہ میں استعمال ہو اس کو حقیقت کہا جاتا ہے اگر معنی غیر موضوع لہ میں استعمال ہو اس کو مجاز کہا جاتا ہے حقیقت اور مجاز میں مناسبت کا ہونا ضروری ہے وہ مناسبت خالی از دو حال نہیں یا تشبیہ ہوگی یا غیر تشبیہ اگر غیر تشبیہ ہے اس کو مجاز مرسل کہا جاتا ہے اگر تشبیہ والی ہے اس کو استعارہ کہا جاتا ہے پھر استعارہ کی چار اقسام ہیں (۱) استعارہ تصریحیہ مصرحہ (۲) استعارہ مکنیہ، بالکنایہ (۳) استعارہ تخییلیہ (۴) استعارہ ترشیحیہ: اگر ذکر مشبہ بہ کا ہو اور ارادہ مشبہ کا ہو تو استعارہ مصرحہ ہے جیسے رئیت اسدا یرمی: (۲) اگر ذکر مشبہ کا اور ارادہ بھی مشبہ کا ہو اور تشبیہ مضمر فی النفس ہو تو استعارہ مکنیہ ہے: (۳) اگر مشبہ بہ کے لوازمات کو مشبہ کیلئے ثابت کیا جائے تو استعارہ تخییلیہ ہے: (۴) اگر مناسبات کو ثابت کیا جائے تو استعارہ ترشیحیہ ہے تینوں کی مثال مندرجہ ذیل ہے اذالمنیۃ انشبت اظفارھا۔ موت کو پرندہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے ذکر مشبہ کا ہے ارادہ بھی مشبہ کا یہ استعارہ مکنیہ ہے اظفار لوازمات سے ہے اس میں استعارہ تخییلیہ اور انشاب (گاڑنا) مناسبات سے ہے یہ استعارہ ترشیحیہ ہے **استعارات** اصول الشریعۃ میں شریعت کو شجر کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے ذکر مشبہ کا ارادہ بھی مشبہ کا تشبیہ مضمر فی النفس ہے یہ استعارہ مکنیہ ہے شجر کیلئے اصول لوازمات ہیں یہ استعارہ تخییلیہ ہے اور

اصل کا احکام مناسبات سے ہے یہ استعارہ ترشیحیہ ہے (۲) فروع الحنفیۃ میں ملت کو تشبیہ دی گئی ہے درخت کے ساتھ یہ استعارہ مکنیہ ہے فروع لوازمات ہیں یہ استعارہ تخییلیہ ہے رفع بلند ہونا یہ مناسبات ہیں یہ استعارہ ترشیحیہ ہے (۳) کلمہ باقیۃ: (کلمہ توحید) کو تشبیہ دی گئی ہے قصر مشید کے ساتھ یہ استعارہ مکنیہ ہے اساس مشبہ بہ کے لوازمات سے ہے یہ استعارہ تخییلیہ ہے اور رسوخ وشموخ مناسبات سے ہیں یہ استعارہ ترشیحیہ ہے۔۔۔۔۔۔۔

اوقد من مشکوۃ السنۃ لاقتباس انوارھا. سراجا وھاجا واوضح لاجماع الاراء علی اقتفاء اثارھاقیاسا ومنھاجا حتی صادفت بحار العلوم والھدی تتلاطم امواجا ورئیت الناس یدخلون فی دین اللہ افواجا.

حل مفردات: **اوقد** از باب افعال معناہ لغۃ آتش افروختن آگ روشن کرنا والمراد ھھنا الاظہار **مشکوۃ** الکوۃ الغیر النافذۃ التی یوضع فیھا السراج (طاقچہ یا فانوس) جس میں اندر باہر سوراخ نہ ہو یکطرفہ ہو **السنۃ** لغۃ طریقہ وعادت اصطلاحی معنی ما صدر عن النبی ﷺ من قول اوفعل اوتقریر۔ (یا سنۃ کی تعریف یہ ہے الطریقۃ المسلوکۃ فی الدین) **اقتباس** لغۃً چنگاری سے آگ حاصل کرنا اور مجازاً مطلق حصول کے معنی میں استعمال ہوتا ہے **انوار** جمع نور **سراج** بمعنی چراغ **وھاجا** صیغہ مبالغہ معنی جگمگانے والا چمکنے والا از (ضرب) آگ کا بھڑکنا **اجماع** از باب افعال لغوی معنی العزم والاتفاق اصطلاحی معنی اتفاق المجتھدین من امۃ محمد ﷺ فی کل عصر علی حکم شرعی **الاراء** اصلہ الارا جمع رئی پھر قلب کیا گیا ہمزہ کو مقدم اور را کو مؤخر کیا گیا اء راء ہوا پھر بقانون امن اراء ہوا **لاقتفاء** بمعنی الاتباع **اثار** جمع اثر ھو مابقی من الشئی **قیاس** لغت تقدیر الشئی بالشئی اندازہ کرنا اصطلاحی معنی مساواۃ الفرع بالاصل فی علۃ الحکم **منھاجا** لغوی معنی الطریق الواضح **صادفت**: معنی پانا **بحار** جمع بحر **تتلاطم**: ٹھاٹھیں مارنا:

حل ترکیب: من مشکوۃ اور اقتباس دونوں جار مجرور اوقد کے متعلق ہیں۔ سراجا وھاجاً اوقد کا مفعول ہے۔ لاجماع الاراء جار مجرور اوضح کے متعلق ہے علی اقتفاء جار مجرور اجماع کے متعلق ہے قیاسا ومنھاجا اوضح کا مفعول ہے بحار العلوم صادفت کا مفعول ہے صادفت صیغہ واحد مذکر مخاطب ہے تتلاطم جملہ حالیہ ہے اس طرح یدخلون بھی جملہ حالیہ ہے ترجمہ: روشن کر دیا اللہ تعالیٰ نے سنت کے طاقچے سے (فم مبارک) جگمگانے والے چراغ کو (الفاظ مبارکہ) اس سنت کے انوار (مفہومات) حاصل کرنے کیلئے اور واضح کر دیا اللہ تعالیٰ نے قیاس کو اور واضح راستہ کو لوگوں کی اراء کو جمع کرنے کیلئے اس سنت کے اثار (باقیات مراد علل) کے اتباع پر یہاں تک کہ تو نے پایا علوم اور ہدایت کے سمندروں کو درانحالیکہ وہ ٹھاٹھیں مارتے ہیں باعتبار موجوں کے اور دیکھا تو نے لوگوں کو درانحالیکہ وہ داخل ہوتے ہیں اللہ کے دین میں فوج در فوج:

تشریح: مشکوہ کے معنی مرادی میں چار احتمال ہیں (۱) ذات النبی ﷺ (۲) فم النبی ﷺ (۳) صدرہ (۴) قلبہ انوار سے مراد مفہومات ومعانی ہیں اور سراج سے مراد الفاظ النبی ﷺ ہیں مقصد عبارت یہ ہے کہ اللہ تعالی نے رسول اللہ ﷺ کے منہ مبارک سے الفاظ کا چمکنے والا چراغ روشن کردیا تاکہ لوگ اس سراج کامل النور سے معانی واحکام ومفہومات والا نور اور روشنی حاصل کریں۔ اثار سے احکام کے علل مراد ہیں مقصد عبارت یہ ہے کہ اللہ تعالی نے قیاس والے راستے کو اس لیے واضح فرمایا تاکہ لوگوں کے اراء سنت رسول ﷺ کے اثار کے اتباع پر جمع ہوجائیں اس طرح کہ جو مسائل غیر منصوصہ پیش آئیں ان کو مسائل منصوصہ پر بوجہ اشتراک علل کے قیاس کر کے حل کرلیا جائے اگر قیاس کو مشروع نہ کیا جاتا تو ان مسائل غیر منصوصہ کو حل کرنا ممکن نہ ہوتا اور لوگوں کی آراء متفق نہ ہوتیں۔ حتی۔ نتیجیہ ہے صادفت بحار العلوم اوقد کا نتیجہ ہے مقصد یہ ہوگا جب اللہ تعالی نے چراغ کامل النور کو روشن کردیا اور لوگوں نے اس سے انوار علوم نظریہ وعملیہ کو حاصل کیا تو نتیجہ یہ مرتب ہوا کہ علوم کے سمندر ٹھاٹھیں مارنے لگ گئے ورئیت الناس یدخلون اوضح کا نتیجہ ہے مقصد یہ ہوگا جب اللہ تعالی نے قیاس کو واضح کردیا اور لوگوں کی اراء سنت پر جمع ہوگئیں تو لوگ جوق در جوق فوج در فوج دین اسلام میں داخل ہونے لگے: **استعارات** مشکوۃ السنۃ میں فم النبی ﷺ کو مشکوۃ سے تشبیہ دی گئی ذکر مشبہ بہ کا اور ارادہ مشبہ کا ہے یہ استعارہ تصریحیہ ہے اسی طرح سراجا وھاجا میں استعارہ تصریحیہ ہے الفاظ النبی ﷺ کو سراج کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ بحار العلوم میں اضافت المشبہ بہ الی مشبہ ہے امواج لوازمات مشبہ بہ میں سے ہے یہ استعارہ تخیلیہ ہے تلاطم مناسبات میں سے ہے یہ استعارہ ترشیحیہ ہے:

والصلوۃ علی من ارسله لساطع الحجة معوانا وظهيرا وجعله لواضح المحجه سلطانا ونصيرا محمد المبعوث هدى للناس مبشرا و نذيرا و داعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا:

حل مفردات: **ساطع** من سطوع از نصر بلند ہونا **معوانا** صیغہ مبالغہ کثیر المعونۃ از نصر **ظهيرا** مستمر المعونۃ لکونہ صفۃ مشبھۃ **المحجة**۔ جادۃ الطریق عمدہ راستہ **اعتصم** چنگل مارنا مضبوطی سے پکڑنا **اغتنم** عد الشئ غنیمۃ **مساحة** فناء الدار صحن ومیدان **والكرامة** اسم من التکریم معناہ العظمۃ **الاستصحاب** جعل الشئ مصاحبا لنفسہ **الاستحسان** عد الشئ حسنا: اچھا سمجھنا

ترکیب لساطع الحجۃ جار مجرور معوانا کے متعلق ہے اسمیں اضافت الصفۃ الی الموصوف ہے اصل میں الحجۃ الساطعۃ تھا معوانا میں دو احتمال ہیں (۱) مفعول ثانی ہے ارسلہ کا سوال ارسل متعدی بیک مفعول ہے معوانا اس کا مفعول ثانی کیسے بنے گا؟ جواب:

ارسل جعل کے معنی کو متضمن ہوگا (۲) حال ہے اوسلۂ کی ضمیر سے سلطانا ونصیرا جعل کا مفعول ثانی ہے محمد مَن ارسلہ کے مَن سے بدل ہے ہدی یا مفعول لہ ہے یا حال ہے ارسلۂ سے بمعنی ھادیا یا مفعول بہ ہے اس صورت میں المبعوث بمعنی المجعول ہوگا اسی طرح مبشرا وداعیا میں بھی یہی ترکیبی احتمالات ہیں مبشرا وداعیا ثم ترتیب کیلئے ہے۔ الدلالۃ منصوب ہوکر التزم کا مفعول ہے کرامۃ الاستصحاب میں کرامۃ اغتنم کا مفعول ہے من المہاجرین میں من بیانیہ ہے من التزم کا بیان ہے:

ترجمہ: اور رحمت کاملہ نازل ہو اس ذات پر جس کو بھیجا اللہ تعالی نے بلند دلیل (قرآن پاک) کیلئے مددگار اور پشت پناہ اور بنایا اس ذات کو عمدہ واضح راستہ کیلئے والی اور مددگار یعنی محمد ﷺ جو بھیجے گئے ہیں درانحالیکہ ہدایت دینے والے ہیں لوگوں کو درانحالیکہ مبشر اور نذیر ہیں درانحالیکہ بلانے والے ہیں اللہ تعالی کی طرف اس کے حکم سے اور درانحالیکہ روشن چراغ ہیں پھر اس کے بعد صلاۃ وسلام نازل ہو اس شخص پر جس نے لازم کرلیا اس نبی کریم ﷺ کے اشارہ کے تقاضا کے مطابق رہنمائی کرنے کو اللہ سبحانہ کی معرفت کے راستے کی طرف اور اس نے مضبوطی سے پکڑے رکھا اس دلالت اور رہنمائی کرنے میں ان دلائل کو جو متواتر ہیں یعنی وہ نصوص جو ظاہرۃ البیان ہیں اور اس نے غنیمت سمجھا اس نبی کریم ﷺ کے عمدہ دربار میں صحابی ہونے (ساتھی ہونے) کی کرامت کو اور اچھا سمجھنے کی کرامت کو یعنی مہاجرین وانصار اور صلوٰۃ وسلام ہو ان لوگوں پر جنہوں نے ان مہاجرین وانصار کی اتباع کی احسان کے ساتھ: **تشریح**: **سوال** ۔ بعد الحمد صلوٰۃ کو کیوں ذکر کیا؟ **جواب**: (۱) اقتداء بالکتاب کما قال اللہ تعالی یاایھا الذین آمنوا صلوا علیہ الایۃ (۲) واتباعا بالحدیث کما قال حیث ماذکرتُ ذکرتَ (۳) نبی کریم ﷺ ہمارے محسن ہیں آپ کی بدولت ہمارے اوپر افاضۃ الخیر ہوا کیونکہ عباد اللہ انتہائی سفل میں ہیں اور ذات باری تعالی انتہائی علو میں ہے تو فیضان بلا واسطہ ناممکن تھا کسی واسطہ ورابطہ کی حاجت تھی وہ واسطہ نبی کریم ﷺ ہیں اس لیے وہ منعم ہیں اور شکر المنعم واجب شکر یہی ہے کہ آپ پر صلوٰۃ وسلام بھیجا جائے۔ **الصلوٰۃ** لغوی معنی الدعاء جب یہ منسوب الی اللہ ہو تو معنی طلب رحمت ہوگا جب منسوب الی ملٰئکۃ ہو تو استغفار ہوگا اور جب منسوب الی العباد ہو تو دعاء ہوگا اگر منسوب الی الحیوانات والنباتات والطیور ہو تو معنی تسبیح ہوگا۔ **سوال**! معنی طلب الرحمت منسوب الی اللہ نہیں ہوسکتا کیونکہ ذات باری تعالیٰ طلب سے منزہ ہیں۔ لان الطلب دلیل الاحتیاج۔ **جواب**! جب منسوب الی اللہ ہو تو طلب کو ترک کر کے صرف رحمت مراد لی جائے گی اس کو صنعت تجرید کہا جاتا ہے۔ **سوال**! فقط رحمت بھی منسوب الی اللہ نہیں ہوسکتی کیونکہ معنی رحمت رقۃ القلب ہے واللہ منزہ عن القلب ورقتہ۔ **جواب**! رحمت کے دو معنی ہیں (۱) معنی حقیقی وھو رقۃ القلب (۲) معنی مجازی وھو تفضل والاحسان وافاضۃ الخیر۔ جب رحمت

منسوب الی اللہ ہو تو معنی مجازی مراد ہوگا نہ حقیقی فلا اشکال۔ مقصد ہوگا کہ صلوۃ وسلام نازل ہو اس ذات پر جس کو اللہ تعالی نے قرآن حکیم کیلئے معین ومددگار بنا کر بھیجا اور عمدہ طریق (دین اسلام) کیلئے سلطان ونصیر بنادیا وہ ذات محمد رسول ﷺ ہیں جن کو لوگوں کی ہدایت کیلئے مبعوث کیا گیا اور مبشر ونذیر اور داعی الی اللہ اور سراج ومنیر بنایا گیا، ثم، تراخی ترتیب کیلئے ہے کیونکہ صلوۃ علی النبی اصالۃً اور صلوۃ علی الصحابہ تبعاً ہے مقصد عبارت ہوگا کہ صلوۃ علی النبی کے بعد صلوۃ وسلام ہو ان لوگوں پر جنہوں نے نبی کریم ﷺ کے اشارہ کے مطابق اللہ سبحانہ کی معرفت کے راستے پر لوگوں کی رہنمائی کی اور اس رہنمائی میں نصوص متواترہ ظاہرۃ البیان کو مظبوطی سے پکڑے رکھا اور نبی اکرم ﷺ نے ان کو ساتھی ہونے اور اچھا سمجھنے کی کرامت اور اعزاز سے نوازا انہوں نے اس کو اپنے لیے غنیمت سمجھا وہ کون لوگ تھے وہ مہاجر وانصار تھے پھر اس کے بعد صلوۃ وسلام ہو ان لوگوں پر جنہوں نے مہاجرین وانصار کی اتباع کی اچھے طریقہ کے ساتھ ﴿خلاصہ یہ کہ صلوٰۃ وسلام ان لوگوں پر ہو جن میں تین چیزیں پائی جائیں التزام: اعتصام: اغتنام﴾۔ فائدہ! شارح نے خطبہ میں براعت استہلال کو اختیار فرمایا۔ براعت استہلال یہ ہوتی ہے کہ خطبہ میں ایسے الفاظ استعمال کیے جائیں جو آنے والے مقاصد کی طرف اشارہ کریں، مثلاً کتاب، اصول فروع، سنت، اجماع، قیاس، اشارہ، دلالت، نص، ظاہر، استصحاب، استحسان وغیرہ۔۔☆☆☆☆

وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع في الوصول الى مدارك المحصول اجل ما يتنسم على اِحكام اَحكام الشرع قبول القبول واعزما يتخذ لاعلاء اعلام الحق عقول العقول.

حل مفردات! **مدارک** جمع ہے مدرک کی بمعنی جائے ادراک یہاں مراد دلائل تفصیلیہ یا قواعد کلیہ ہیں **المحصول ما ينبغي ان يجعل حاصلا يع** نی وہ چیز جو حاصل کی جائے یہاں مراد احکام شرعیہ غیر مستنبطہ ہیں، **يتنسم**، از باب تفعل خوشبو سونگھنا. **احكام احكام الشرع** ۔ اِحکام اول مصدر از باب افعال ہے پختہ کرنا احکام دوم جمع ہے حکم کی **قبول القبول** قبول اول بفتح القاف ہے مصدر از (نصر) معنی بادصبا کا چلنا قبول دوم بضم القاف مصدر از سمع معنی مقبول ہونا یا قبول کرنا اعلام جمع علَمٌ بمعنی جھنڈا پہاڑ۔ **عقول العقول** عقول اول جمع عقل ہے جائے پناہ عقول ثانی جمع عقل ہے بمعنی قوت ادراکیہ از باب (ضرب) معنی سمجھدار ہونا اور پناہ لینا۔

ترکیب! علم الاصول موصوف الجامع صفت اول النافع صفت ثانی ہے موصوف مع الصفتین ان کا اسم ہے اجل ما یتنسم خبرِ انّ قبول القبول مفعول ہے یتنسم کا عقول العقول۔ یتخذ کا مفعول ثانی ہے۔

ترجمہ! بعد الحمد وصلوۃ پس علم اصول فقہ جو کہ جامع بین العقول والمنقول ہے جو کہ احکام کے دلائل تفصیلیہ تک پہنچنے میں مفید

ونافع ہےان تمام علوم سے عظیم الشان ہے جنہوں نے خوشبو حاصل کی ہے شریعت کے احکام کے پختہ کرنے پر قبولیت کی باد صباء سے اوران تمام علوم سے عظیم ترین ہے جو بنائے گئے ہیں حق کے جھنڈوں کو بلند کرنے کیلئے عقلوں کی جائے پناہ۔

تشریح! بعد سے مقصود کے آغاز تک مصنفین عام طور پر چار چیزوں کوذکر کرتے ہیں (۱) علت تعیین فن (۲) علت تعیین متن اگر کتاب شرح ہو (۳) علت تصنیف (۴) کیفیت مصنف بعض کل کا احاطہ کرتے ہیں اور بعض حضرات بعض کوذکر وبعض کوترک کردیتے ہیں مذکورہ عبارت میں شارح تفتازانی علت تعیین فن کو بیان کرتے ہیں کما ھوالظاہر من مدحہ لھذ العلم الجامع'' سب سے پہلے شارح تفتازانی نے دعوی کیا ہے کہ اصول فقہ ایسا علم ہے جو جامع المعقول والمنقول ہے اس کی دووجہ ہیں (۱) اصول فقہ میں جن امور سے بحث کی جاتی ہے بعض امور من قبیل المعقولات ہیں جیسے مباحث اجماع وقیاس اوربعض امور من قبیل المنقولات ہیں جیسے مباحث کتاب سنت (۲) اصول فقہ میں جو مسائل مذکور ہیں بعض کے دلائل عقلی ہیں اور بعض کے نقلی ہیں النافع مدارک سے دلائل تفصیلیہ مراد ہیں محصول سے احکام غیر مستنبطہ مراد ہیں مقصد یہ ہے کہ احکام غیر مستنبطہ ومسائل غیر معلومہ کے دلائل وماٗخذ تک پہنچنے کیلئے یہ علم نافع ومفید ہے گویا اس علم سے قوت اجتہاد حاصل ہوجاتی ہے جس کے ذریعہ آدمی احکام غیر مستنبطہ کا حکم معلوم کرلیتا ہے۔ اجل! مقصد یہ ہے کہ جن علوم کے ذریعہ سے شریعت کے احکام کو مضبوط وثابت کیا گیا ہے اوران پر مقبولیت کی بادصبا چلی ہے اصول فقہ ان سب سے عظیم ترین وجلیل القدر علم ہے واعز مقصد یہ ہے کہ حق کے جھنڈوں کو بلند کرنے اور اظہار حق وتقویت حق کیلئے عقل جن علوم کا سہارا اور پناہ لیتا ہے ان تمام علوم میں سے اصول فقہ عظیم ترین ہے اسکی عظمت وجلالت کی بدولت میں نے تصنیف کیلئے اسی فن کو منتخب کیا ہے تو یہ علت تعیین فن ہوگئی۔

وان کتاب التنقیح مع شرحہ المسمی بالتوضیح الی قولہ نعم قد سلک .

حل مفردات! الامام من یقتدی بہ'' **المحقق** از (تفعیل) ثابت کرنا محقق وہ عالم ہے جو دعوی کو دلیل سے ثابت کرے۔ **مدقق** باریک کرنا از (تفعیل) مدقق وہ عالم جو دلیل کو دلیل سے ثابت کرے۔ **النحریر**، بہت بڑا عالم مشتق من النحر از (فتح) ذبح کرنا۔ کانَّ العالم ینحر کل مسئلۃ تعرض علیہ۔ علم بفتح الام بمعنی الرایۃ ،اوالجبل ،عالم بفتح اللام ماسوااللہ کو عالم کہا جاتا ہے الدرایۃ العلم والفھم معدل از (تفعیل) برابر کرنے والا انصاف کرنے والا منقح از (تفعیل) چھانٹنا، صاف کرنا **واف** اسم فاعل از (ض) پورا ہونا۔ **مستصفی** (استفعال) خالص ہونا چن لینا تقویم، سیدھا کرنا، تہذیب چھانٹنا۔

حل ترکیب ! کتاب التنقیح ان کا اسم ہے، للامام، جار مجرور ظرف مستقر الکائن کے متعلق ہوکر کتاب کی صفت ہے یا اس سے حال ہے، المحقق علم الھدایت عالم الدرایہ الخ یہ الامام کی صفات ہیں کتاب شامل ان کی خبر ہے مابعد میں فیہ کفایۃ تک

کتاب کی صفات ہیں۔

ترجمہ: اور کتاب تنقیح بمع اپنی شرح کے جس کا نام توضیح ہے (جس کے مصنف امام محقق ہیں بہت بڑے عالم اور مدقق ہیں ہدایت کے پہاڑ یا جھنڈے ہیں (ان سے مسائل علمیہ میں رہنمائی حاصل کی جاتی ہے (کالجبل والرایۃ) فہم وعلم کے مستقل جہاں ہیں معقول ومنقول کے تراوزو کو برابر کرنے والے ہیں فروع واصول کی ٹہنیوں کو چھانٹنے والے ہیں صدر الشریعۃ والاسلام ہیں) تو یہ کتاب شامل ہے ہر لمبی کتاب کے خلاصہ کو اور (مقاصد کیلئے) وافی ہے اور نصاب کامل ہے ہر منتخب وبرگزیدہ خزانہ سے اور پوری کفایت کرنے والی ہے اور یہ کتاب ایک سمندر ہے جو ہر طویل عریض کتاب کے چنے ہوئے خالص مسائل کا احاطہ کرنے والی ہے اور یہ ایسا خزانہ ہے جو اپنے ماسوا ہر مختصر اور درمیانہ درجے کی کتاب سے بے پرواہ کرنے والی ہے اس کتاب میں کفایت ہے اصول وقواعد کے تراز و کو سیدھا کرنے کیلئے اور ان اصول کی ٹہنیوں کی چھانٹ کرنے کیلئے اور یہ کتاب انتہاء ہے فروع کے مبانی (دلائل) حاصل کرنے میں اور ان کے ارکان کی تعدیل کرنے میں'' ارکان سے کتاب وسنت اجماع وقیاس مراد ہیں۔

تشریح! اس عبارت میں شارح علت تعیین متن بیان فرمارہے ہیں اس لیے کتاب تنقیح کی مدح وصفات بیان کئے اور ساتھ ساتھ مصنف کی مدح وتعریف بیان کررہے ہیں اس عبارت میں شارح نے کئی کتب کے اسماء کی طرف اشارہ کیا ہے مثلاً خلاصہ مبسوط روافی رنصاب رکامل رخزانہ رمنتخب رکافی ربحر محیط رمستصفی ربسیط رکنز روجیز روسیط رکفایہ رتقویم رتہذیب رمیزان رالنھایہ رتعدیل رمنھاج رالبدیع رکشف الاسرار رالتحقیق رالامد الاقصی رالتدقیق رالمنار رالزیادات ربقیہ عبارت کا مقصد واضح ہے۔

نعم قد سلک منهاجا بديعا فی کشف اسرار التحقیق الی قوله ولا اشتهار الشمس فی نصف النهار اه....

حل مفردات: **سلک** از (نصر) چلنا استولی باب (استفعال) غالب ہونا **الامد** انتہاء اور الاقصیٰ کا بھی یہی معنی ہے لھذا یہ صفت مبالغہ کیلئے ہے۔ منار علم الطریق رفع سے مراد شہرت ہے نکات نکتہ کی جمع ہیمعنی ھی اللطیفۃ من الکلام المؤثرۃ فی القلب یعنی جو بات دل میں اثر کرے از (نصر) سوچ کی حالت مین انگلی یا لکڑی سے زمین کھودنا نکتہ بھی بڑی کھود کرید کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ **فتق** از (نصر، ضرب) پھاڑنا رتق از (نصر) بند کرنا۔ طار از (ضرب) اڑنا مراد شہرت ہے امطار، جمع مطر بارش **اقطار**، جمع قطر کنارہ آسمان الآفاق، جمع افق کنارہ آسمان۔

ترکیب! منھاجا موصوف مع الصفت سلک کا مفعول ہے من رفع المنار میں مـــن بیانیہ ہے مع شریف زیادات میں اضافہ

الصفۃ الی الموصوف ہے ای زیادات شریفہ ایدی الافکار، مست، کا فاعل ہے رتق اذانھم فتق کا مفعول ہے اولوالابصار فاعلہے ولا اشتہار الشمس منصوب بنزع الخافض ہے اصل عبارت یوں تھی ولا اشتھر کا شتھار الشمس۔

ترجمہ! جی ہاں! مصنف چلا ہے عجیب وغریب راستہ پر تحقیق کے رازوں کے کھولنے میں اور وہ چڑھ گیا انتہا پر تدقیق کے منارے کو بلند کرنے سے ایسی ایسی عمدہ زیادات کے ساتھ جن کو فکروں کے ہاتھوں نے چھویا تک نہیں تھا اور ایسے باریک نکتوں کے بیان کرنے کے ساتھ کہ نہیں کھولا تھا ان نکات کے ساتھ عقلمندوں نے لوگوں کے کانوں کے بند کو' اسی وجہ سے مشہور ہوگئی وہ کتاب بارشوں کی طرح اطراف میں اور وہ کتاب مثالوں کی طرح ہوگئی شہروں میں اور اس کتاب نے شہرت کا ایک حصہ وافر حاصل کر لیا اطراف عالم میں اور اس کی شہرت ایسی نہیں تھی جیسے سورج نصف النہار میں ہوتا ہے (بلکہ اس سے بھی زیادہ تھی)

تشریح! اس عبارت سے شارح ایک شبہ کا ازالہ کر رہے ہیں، شبہ یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کتاب تنقیح کی ایسی تعریف واوصاف ذکر کیے ہیں کہ جس سے مجازفہ فی الوصف واطراء فی المدح وکذب کا شائبہ ہوتا ہے شارح اس شبہ کا ازالہ کر رہے ہیں کہ کوئی مبالغہ فی المدح نہیں بلکہ واقعتاً یہ کتاب ان صفات کی حامل ہے کیونکہ مصنف نے اسرار تحقیق کے کشف میں عجیب وغریب انداز اختیار کیا ہے اور منار تدقیق کی انتہاء کو پہنچ گیا اور اپنی کتاب میں ایسی عمدہ چیزیں زیادہ کی ہیں کہ لوگوں کے افکار وہاں تک نہ پہنچ سکے اور ایسے نکات بیان کیے کہ اولوالابصار نے ان کو کبھی ذکر کر کے لوگوں کے کانوں کے پردوں کو نہیں کھولا اسی وجہ سے یہ کتاب ایسی مشہور ہوئی جیسے بارشیں اور مثالیں اطراف واکناف عالم میں مشہور ہو جاتی ہیں اور اس کی شہرت شمس فی نصف النھار کی طرح نہ تھی بلکہ اس سے بھی زیادہ تھی۔

استعارہ! ما مستھا ایدی الافکار۔ افکار کو صاحب ایدی کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے ذکر المشبہ وارادہ مشبہ تشبیہ مضمر فی النفس ہیں یہ استعارہ بالکنایہ ہے ایدی لوازمات مشبہ بہ سے ہے یہ استعارہ تخییلیہ ہے مس مناسبات سے ہے یہ استعارہ ترشیحیہ ہے۔

ولقد صادفت مجتازی بماوراء النهر الی قوله ثم جمعت .

حل مفردات! **مجتازی** یا مصدر میمی ہے بحذف مضاف بمعنی وقت اجتیازی یا ظرف زمان ہے **افئدة** جمع فواد (دل) **تهوی**، از (سمع) مصدر ھوی رغبت کرنا خواہش کرنا بصلۃ الی متضمن ہوگا معنی اشتیاق کو **اكباد** جمع کبد جگر۔ **هائمة** اسم فاعل از (ضرب) پیاسا ہونا حیران ہونا بصلۃ علی متضمن ہے معنی حرص کو ای حریصۃ۔ **جاثية** مشتق من جثو از (نصر) زانوں پر بیٹھنا۔ **رغبات** جمع رغبۃ۔ **مستوقفة** از (استفعال) بمعنی طلب الوقوف۔ **مطايا** جمع مطیہ بمعنی سواری۔ **استار** جمع ستر پردہ۔ **الحواشی** جمع حاشیۃ ما کتب فی الجوانب کناروں پر لکھا ہوا۔ **بحار** جمع بحر۔ **اسرار** بمعنی راز

لآلی جمع لوءلوء، موتی۔ **اصداف** جمع صدف سیپی۔ **لاتحل** از (نصر) کھولنا۔ **الانامل** جمع انملة روٗس الاصابع (پورے)۔ **انظار** جمع نظر۔ **عقد** جمع عقدة معنی گرہ۔ **معضلات** جمع معضلة معنی مشکل۔ **بنان** اطراف الاصابع پورے **حجب** جمع حجاب۔ **خرائد** جمع خریدہ خوبصورت محبوبہ۔ **خیام** جمع خیمہ۔ **حوالیه** وکذا حولیہ وحولہ معنی ارد گرد۔ **هما** جمع همة۔ **مستشرفة** شتق من الاستشراف ابرو پر ہاتھ رکھ کر گردن اٹھا کر دیکھنا۔ **اعناق** جمع عنق۔ **ساهرة** از سمع بیدار ہونا۔ **احداق** جمع حدقة سواد العین (پتلی) کو کہا جاتا ہے۔ **الهام** القاء الخیر فی قلب الغیر بطریق الفیض۔ **اخوض** (نصر) گھسنا (الدخول فی الماء)۔ **لجج** جمع لجة معظم الماء (گہرا پانی) **اغوص** از (نصر) النزول تحت الماء (غوطہ لگانا) **غررا** جمع غرة معنی اول شی اکرمہ کما یقال فلان غرة القوم ای سیدھم وغرة الشہر، ای اولہ۔ **فرائد**۔ جمع فریدة بڑا اور یگانہ موتی جسکی نظیر نہ ہو۔ **انشر** از (نصر) پھیلانا۔ **مطویات** جمع مطویة لپیٹا ہوا از (ض) مصدر طیاً کپڑا لپیٹنا۔ **رموز** جمع رمز اشارہ کرنا۔ **شعابه** جمع شعب (بالکسر) الطریق فی الجبل (پہاڑی راستہ)۔ **اذلل** ذلیل کرنا تابع کرنا۔ **شوارد** جمع شاردة از (نصر) بدک کر بھاگنا۔ **صعابه** جمع صعب (بالفتح) سرکش وتند۔ **اقتحم** از (افتعال) الدخول فی امر بتکلف ومشقت۔ **موارد** جمع مورد کی گھاٹ۔ **ظلم** جمع ظلمة۔ **دیاجر** جمع دیجور اللیل المظلم (اندھیری رات)۔ **احتمل** من الافتعال بوجھ اٹھانا۔ **مکابد** یا مکبد کی جمع ہے یا کبد کی جمع ہے علی خلاف القیاس معنی المشقة۔ **ظمأ** معنی پیاس۔ **الهواجر** جمع هاجرة نصف النہار حین اشتد الحر۔ **صعب** معناہ فی الاصل البعیر الغیر المنقاد، سرکش اونٹ والذلول ضدہٗ۔ **اقتناص** من الافتعال شکار کرنا۔ **نازفا** از ضرب استخراج ماء البئر کلہ کنواں کا سارا پانی نکال دینا۔ **علالة** بضم العین معناہ لغة بقیة اللبن فی الضرع تھنوں میں بچا ہوا دودھ ثم استعمل فی بقیة الشیء مطلقا۔ **امطت** از افعال ازالہ کرنا ہٹانا۔ **الارتیاب** افتعال شک کرنا۔

حل ترکیب! بما وراء النہر جار مجرور مجتازی کے متعلق ہے لکثیر من فضلاء جار مجرور صادفت کے متعلق ہے افئدةً اور اکباداً عقولاً رغاباً وغیرہ یہ سب معطوفات مل کر صادفت کا مفعول ہیں معتصمین اور قانعین حال ہیں افئدة سے ''بالاصداف جار مجرور قانعین کے متعلق ہے عن الایجار مجرور محرومیا قاصرین کے متعلق ہے عبارت اس طرح ہوگی، قانعین فی بحار اسرارہ بالاصداف محرومین عن للآلی'' انامل الانظا ہفاعل اور عقد معضلاتہ مفعول ہے لاتحل کا'' بنان البنان فاعل ابواب مفعول ہے لایفتح کا لطائفة مبتداء مستورة خبر تحت حجب الالفاظ مستورة کا مفعول فیہ ہے خرائدہ مبتداء مقصورہ خبر ھمما تری کا مفعول اول مستشرفة الاعناق مفعول ثانی ہے اسطرح اعینا) ساہرة الاحراق کی ترکیب ہے اور دون اصول اعینا سے حال ہے دون بمعنی غیر ہے وصول اور مصدر بمعنی اسم فاعل ہے حاصل عبارت یوں ہو گا، تری اعینا ساھرة الاحداق حال کو نہا غیر

واصلۃ الیھا، فامرت، جزاء شرط محذوف ہے ای اذا کان الامر کذالک .مطویات ،مخفیات مسالک ،شوارد، مفاعیل ہیں را کبا وناز فا حال ہیں احتمل کی ضمیر متکلم سے قناع الارتیاب مفعول ہے امطت کا۔

ترجمہ! اور میں نے پایا اپنے گذرنے کے وقت ماوراء النھر کے ساتھ بہت سے فضلاء زمانہ کے دلوں کو کہ وہ رغبت کرتے تھے کتاب تنقیح مع التوضیح کی طرف اور پایا میں نے جگروں کو حریص اس کتاب کے حل کرنے پر اور پایا میں نے عقلوں کو گھٹنے ٹیکنے والے اس کتاب کے سامنے اور پایا میں رغبات کو وہ ٹھہرانے والی تھیں اپنی سواریوں کو اس کتاب کے پاس اس حال میں کہ وہ مضبوطی سے پکڑنے والے تھے اس کتاب کے پوشیدہ مضامین کے کھولنے میں حواشی اور اطراف کے ساتھ قناعت کرنے والے تھے اس کتاب کے اسرار کے سمندروں میں سیپوں کے ساتھ اور وہ محروم تھے موتیوں سے نہیں کھول سکتے تھے نظر وفکر کے پورے اس کتاب کے مشکلات کے گرہوں کو" اور نہیں کھول سکتے تھے بیان کے پورے اس کتاب کے بند شدہ مضامین کے دروازوں کو پس اس کتاب کے باریک مسائل ابھی تک الفاظ کے پردوں کے نیچے چھپے ہوئے تھے اور اس کے خوبصورت محبوب مضامین پردوں کے خیموں میں بند تھے تو دیکھتا تھا ان لطائف کے اردگرد ہمتوں کو گردنیں بلند کر کے دیکھنے والی اور تو دیکھتا تھا آنکھوں کو بیدار پتلیوں والی اس حال میں کہ وہ نہیں پہنچنے والی تھیں ان لطائف تک (اذا کان الامر کذالک) پس میں حکم کیا گیا الہام کی زبان کے ساتھ (خواب میں یا استخارہ میں) نہ وہم کی طرح اوہام سے کہ میں گھس جاؤں اس کتاب کے فوائد کی گہرائیوں میں اور میں غوطہ لگاؤں اس کتاب کے یگانہ موتیوں میں سے چمکدار و بہترین موتیوں پر اور میں پھیلا دوں اس کتاب کے لپٹے ہوئے رموز واشارات کو اور ظاہر کردوں اس کتاب کے مخفی خزانوں کو اور میں آسان کردوں اس کے (گھاٹیوں) کے مشکل ترین راستوں کو اور میں تابع کرلوں اس کتاب کے سرکش مسائل میں سے بھاگنے والے مسائل کو بایں حیثیت کہ متن مشروح ہو جائے اور شرح زیادہ واضح ہو جائے پس میں شروع ہوا اس حال میں کہ داخل ہوتا تھا بیداری کی گھاٹیوں میں سیاہ راتوں کے سخت اندھیروں میں اور میں برداشت کرتا تھا فکر کی مشقتوں کو گرمی کے دوپہروں کی پیاس میں اس حال میں کہ میں سوار ہوتا تھا سرکش وفرمانبردار سواری پر اصول وقواعد کے وحشی مسائل کے شکار کرنے کیلئے اور میں نکالنے والا تھا بچی کھچی کوشش کو ابواب وفصول کے مقاصد تک پہنچنے میں یہاں تک کہ میں چڑھ گیا انتہائی بلندی پر کتاب کے اسرار سے اور میں نے ہٹا دیا اس کتاب کے محبوب مضامین کے چہروں سے شک کے پردے کو۔

تشریح! اس عبارت میں شارح علت تصنیف ذکر فرما رہے ہیں کہ میں نے یہ شرح کیوں لکھی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں ماوراء النھر سے گذرا میں نے وہاں کے بڑے بڑے فضلاء کرام کو دیکھا وہ کتاب التنقیح مع توضیح کو بڑی رغبت وشوق سے پڑھ رہے تھے اس کے مطالعہ میں مصروف تھے مگر ان کے پاس کوئی شرح نہ تھی صرف حواشی پر اکتفاء

کرر ہے تھے جس کی بناء پر وہ کتاب کے حقیقی فوائد اور جواہر سے محروم تھے صرف سیپیوں پر قانع تھے یعنی غیر معتبر امور حاصل کر رہے تھے مقصودی اشیاء و مضامین اخذ نہیں ہو رہے تھے کتاب کی مشکلات و مغلقات ومحبوب مضامین ابھی تک الفاظ کے اندر پوشیدہ تھے وہ ان تک رسائی نہیں پا سکتے تھے ان کی ہمتیں ان مضامین تک پہنچنے کیلئے گردنیں اٹھا کر دیکھ رہی تھی (کالعشاق) مگر پہنچ نہیں رہی تھیں ان کی آنکھیں کتاب کو حل کرنے کیلئے بیدار رہتی تھی مگر بے سود۔ فامرت تو مجھے الہام ہوا (خواب میں یا استخارہ کیا) کہ میں اس کتاب کے فوائد کی گہرائیوں میں گھس جاؤں اور غوطہ زن ہو کر یگانہ موتی وجواہر (نکات) نکال کر ظاہر کردوں اور اس کی تہہ میں جو رموز واشارات لپٹے پڑے ہیں ان کو پھیلادوں ان کے پوشیدہ خزانوں کو ظاہر کردوں اس کتاب کے مشکل مضامین کو آسان کردوں اور اس کتاب کے وہ فوائد جو وحشی جانوروں کی طرح سرکش ہیں لوگوں کے ذہنوں سے نافر وبھاگنے والے ہیں ان کو شکار کر کے اپنا تابع بنا لوں (مسائل حل کرلوں) میری اس کوشش سے متن (تنقیح) کی شرح ہو جائے گی اور شرح کی مزید وضاحت ہو جائے گی۔ فطفقت تو میں نے اللہ کا نام لے کر کتاب کی شرح کو شروع کردیا اور اس کیلئے مجھے بڑی محنت ومشقت اٹھانا پڑی اندھیری راتوں کو بیدار رہنا پڑا دو پہر کی گرمی اور پیاس برداشت کرنا پڑی اور اصول وقواعد کے جو نا قابل حل مسائل تھے اور وحشی جانوروں کی طرح شکار نہ ہوتے تھے ان کو حل کرنے کیلئے بڑی کوشش کرنا پڑی اور کتاب کے مقصد تک پہنچنے کیلئے میں نے اپنی پوری قوت صرف کردی اور بچی کچھی محنت وطاقت بھی لگادی یہاں تک کہ یہ میری کوشش وجدوجہد بارآور ثابت ہوئی اور میں اسرار کتاب پر غالب آ گیا اور ان کا علمی احاطہ کرلیا اور کتاب کے خوبصورت مضامین پر جو شکوک کے پردے پڑے ہوئے تھے ان کو ہٹا دیا اور ان مضامین کو کھول کر سامنے کردیا۔

استعارات! عقولاً جاشیۃ رغبات کو تشبیہ دی گئی ہے اصحاب المطایا کے ساتھ یہ استعارہ بالکنایہ ہے مطایا لوازمات میں سے ہے یہ استعارہ تخیلیہ ہے استیقاف عند المطلوب مناسبات سے ہے یہ استعارہ ترشیحیہ ہے اور لاتحل اناامل الا انظار انظار کو تشبیہ دی گئی ہے اصحاب الانامل کے ساتھ یہ استعارہ مکنیہ ہے انامل لوازمات ہیں استعارہ تخیلیہ ہے کھولنا مناسبات سے ہے یہ استعارہ ترشیحیہ ہے عقد معضلاتہ کتاب کے مشکلات کو تشبیہ دی گئی ہے ان نفائس کے ساتھ جو تھیلے میں بند ہوں یہ استعارہ بالکنایہ ہے عقد لوازمات سے ہے یہ استعارہ تخیلیہ، ہے حل (کھولنا) مناسبات سے ہے یہ استعارہ ترشیحیہ ہے بنان البیان بیان کو ذی بنان کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے یہ استعارہ بالکنایہ ہے بنان لوازمات سے ہے یہ استعارہ تخیلیہ ہے فتح مناسبات سے ہے یہ استعارہ ترشیحیہ ہے۔ ابواب مغلقاتہ۔ مغلقات ومشکلات کتاب کو ان خزائن کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جو مغلق فی الابواب ہوں یہ استعارہ بالکنایہ ہے ابواب لوازمات سے ہے یہ استعارہ تخیلیہ ہے فتح مناسبات سے ہے یہ استعارہ ترشیحیہ ہے۔ خرائدہ۔ معانی کتاب کو خوبصورت عورت سے تشبیہ دی گئی ہے ذکر المشبہ بہ وارادہ مشبہ استعارہ مصرحہ ہے خیام لوازمات اور

مقصورۃ مناسبات میں سے ہے یہ استعارہ تخیلیہ وترشیحیہ ہوئے۔ ھمما مستشرفۃ الاعناق ھمم کوتشبیہ دی گئی ہے ذی اعناق کے ساتھ یہ استعارہ باالکنایہ ہے اعناق لوازمات سے ہے یہ تخییلیہ ہے استشراف للمقاصد مناسبات سے ہے یہ استعارہ ترشیحیہ ہے، لجج فوائدہ، فوائد کتاب کو بحر کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے یہ استعارہ باالکنایہ ہے، لجج لوازمات مشبہ بہ سے ہے یہ استعارہ تخییلیہ ہے خوض مناسبات سے ہے یہ استعارہ ترشیحیہ ہے۔ غرر فرائدہ. مطالب ومعانی کتاب کوتشبیہ دی گئی سمندر کے ساتھ یہ استعارہ مکنیہ ہے فرائد لوازمات سے ہے یہ استعارہ تخییلیہ ہے غوص گھسنا مناسبات سے ہے یہ استعارہ ترشیحیہ ہے۔ مطویات رموزہ۔ رموز واشارات کتاب کوتشبیہ دی گئی ہے ثیاب کے ساتھ یہ استعارہ باالکنایہ ہے تطویہ لوازمات سے ہے یہ تخییلیہ ہے نشر مناسبات سے ہے یہ ترشیحیہ ہے۔ راکبا کل صعب وذلول۔ اس عبارت میں استعارہ تمثیلیہ ہے جس کی تعریف یہ ہے کہ۔ تشبیہ المرکب باالمرکب۔ ایک ھیئت مرکبہ کوتشبیہ دی جائے دوسری ھیئت مرکبہ کے ساتھ شارح نے علم الاصول کے مسائل دقیقہ اور نکات لطیفہ کے استحصال میں راتوں کی بیداری اور دوپہر کی گرمیوں کو برداشت کیا اور انظار شقہ اور افکار دقیقہ کی تکالیف برداشت کیں اس ھیئت کوتشبیہ دی صیاد کی حالت (شاقہ) کے ساتھ جو اس کو وحشی جانوروں کے شکار کرنے میں پیش آتی ہے مثلاً موارد ماء پر ان کوتاکنا راتوں کو ان کے مساکن ومرعی میں تعاقب کرنا اور ہر سرکش ومطیع سواری پر سوار ہونا یہ سب امور باعث مشقت شدیدہ ہیں شارح نے اپنی حالت شدیدہ وشاقہ کو اسی کے ساتھ تشبیہ دی ہے تو یہ استعارہ تمثیلیہ ہوا۔

ثم جمعت هذا الشرح الموسوم باالتلويح الى كشف حقائق التنقيح الخ.

حل مفردات! **معاقد** جمع معقد موضع گرہ مراد مشکلات یا مراد مایتصل بھا المقاصد جس کو مبادی کہا جاتا ہے جن پر مسائل کا سمجھنا موقوف ہے۔ **اثر** از باب افعال ترجیح دینا اختیار کرنا **تنفتح** انفعال کھلنا۔ **تهتز** از افتعال حرکت کرنا۔ **اعطاف** جمع عطف بمعنی الجانب اھتز از عطف کنایہ عن کمال السرور ہے لان الانسان اذا فرح فرحا شدیدا اھتز عطفہ **ينشط** از سمع چست ہونا۔ **يطرب** از سمع جھومنا۔ **الثكلان** فاقد الولد وفی الصحاح الثکل فقدان المرءۃ ولدھا والمراد ھھنا مطلق الحزن۔ **معولا** از باب تفعیل الاعتماد۔ **متون** جمع متن بمعنی مضبوط مراد روایات محکمہ واصح الروایات (دلائل نقلیہ) **معرجا** از باب تفعیل الاقامۃ والوقوف علی الشئ۔ **الدراية** بمعنی الفھم والتعقل۔ **عيون** جمع عین عین کل شیء خیارہ وخلصہ مراد دلائل عقلیہ۔ **ولايستاهل** استفعال اھل ہونا۔ **البارع** از نصر، سمع، وکرم، علم وفضل میں کامل ہونا۔ **توجيه** مخالف کے قول کو بیان کرنا تعدیل اپنے قول کی تطبیق دینا۔ **الملى** ای القادر والغنی از کرم مالدار ہونا۔

حل ترکیب! مشتملا حال ہے الشرح سے اثر فیہ المصنف بسط الکلام میں المصنف فاعل بسط مفعول ہے فی ضمن تقریرات جار مجرور کائنا کے متعلق ہو کر حال ہے تقریر قواعد وتفسیر مقاصد سے اصداف الاذان تنفتح کا فاعل ہے اعطاف الاذہان تہتز کا

فاعل اور الکسلان ینشط کا فاعل ہے الثکلان یطرب کا فاعل ہے معولا جمعت سے حال ہے الخائض فاعل یسجد ہے انوار التوفیق الخائض کا فاعل ہے ما اودعت مفعول یسجد ہے القناع یستکشف کا مفعول ہے الماہر فاعل ہے۔

ترجمہ! پھر میں نے اس شرح کو جمع کیا جس کا نام التلویح الی کشف حقائق التنقیح رکھا اس حال میں کہ یہ کتاب مشتمل ہوگی فن کے قواعد کی تقریر پر اور اس کے مبادی کی تحریر پر اور کتاب کے مقاصد کی تفسیر پر اور تکثیر فوائد پر ساتھ چھان بین کرنے اس جگہ کے جس میں مصنف نے طوالت وبسط کلام کو اختیار کیا ہے اور ساتھ وضاحت کرنے اس جگہ کے جس میں مصنف نے ضبط مرام پر اکتفاء کیا ہے اور یہ تحریر وتفسیر ایسی تقریرات کے ضمن میں ہوگی جس کے وارد ہونے کی وجہ سے کانوں کی سپیاں کھل جائیں گی اور ایسی تحقیقات کے ضمن میں ہوگی جس کے علم وادراک کی وجہ سے اذھان کے کند ھے حرکت کرنے لگیں گے اور ایسی توجہات کے ضمن میں ہوں گی جن کے سننے کی وجہ سے ست آدمی بھی چست ہو جائے گا اور ایسی تقسیمات کے ضمن میں جن کے سماع کے وقت نہایت غمگین آدمی (فاقد الولد) بھی خوشی سے جھومنے لگے گا۔ اس حال میں کہ میں اعتماد کرنے والا ہوں روایات محکمہ وصحیحہ (دلائل نقلیہ) میں ان کتب شریفہ پر جو مشہور ہیں اور میں چڑھنے والا ہوں خالص عقلیات (دلائل عقلیہ) میں ان نکات لطیفہ پر جو متقرر عند القوم ہیں اور عنقریب پائے گا وہ شخص جو غوطہ لگانے والا ہے تحقیق کے سمندروں میں اور اس پر توفیق کے انوار کا فیضان ہے ان نکات کو جو میں نے اس کتاب میں ودیعت رکھے ہیں وہ کتاب کہ نہیں کھول سکتا پردہ کو اس کے حقائق سے مگر وہ شخص جو ماہر ہو فریقین (شوافع واحناف) کے علماء سے اور نہیں اہلیت رکھتا اطلاع کیلئے اس کی باریکیوں پر مگر وہ آدمی جو فائق ہو اصول مذھبین میں ساتھ ساتھ کچھ نہ کچھ واقفیت ہو علم التوجیہ والتعدیل سے (علم المناظرہ و الخلاف) اور احاطہ ہو قوانین اکتساب وتحصیل کے ساتھ (علم المنطق) اور اللہ عز سلطانہ متولی اعانت وتائید ہے اور قادر ہے درستگی اور درستگی کے افاضہ کے ساتھ وہی مجھے کافی واچھا کارساز ہے۔

تشریح! اس عبارت میں شارح نے کیفیت مصنف کو بیان کیا ہے جس کی تفصیل یہ کہ اس جد وجہد وسعی بسیار کے بعد میں نے اس شرح کو جمع کیا جس کا نام التلویح تجویز کیا اور یہ شرح مشتمل علی قوعد الفن ہوگی اور مقاصد کتاب ومبادی کتاب فن پر مشتمل ہوگی جس جگہ مصنف نے طوالت اختیار کی ہوگی میں اس کا اختصار کروں گا جہاں مصنف نے ضرورت سے زیادہ اختصار سے کام لیا ہوگا میں اس کی توضیح کروں گا میں نے کتاب میں ایسی تقریرات کو ذکر کیا ہے کہ وہ کانوں میں پڑیں گی تو کانوں کی سپیاں کھل جائیں گی اور ایسی تحقیقات وتوجیہات کو ذکر کیا ہے کہ ان کو سن کر لوگوں کے اذہان خوشی سے جھومنے لگیں گے اور ست آدمی چست ہو جائے گا اور جتنا بھی غمگین آدمی ہوگا خوش ہو جائے گا اور میں نے اپنی کتاب میں جو دلائل نقلیہ بیان کیے ہیں وہ میں نے کتب شریفہ مشہورہ سے نقل کیے ہیں اور جو دلائل عقلیہ بیان کیے ہیں متقرر عند القوم ہیں اور جو شخص

بحار تحقیق میں غوطہ زن رہتا ہے اور اس پر توفیق کے انوار کا فیضان ہوتا ہے وہ ان نکات وجواہر تحقیقات کو دریافت کرے گا جو میں نے اس کتاب میں ودیعت رکھے ہیں اور اس کتاب کے حقائق پر وہی آدمی مطلع ہوسکتا ہے جو شافعی وحنفی دونوں مذہبین کے اصول سے واقف ہو اور دونوں کا ماہر ہو اس کے ساتھ ساتھ علم الخلاف وعلم المنطق کے قوانین سے بھی واقف ہو آخر میں اللہ جل شانہ سے دعا کی کہ وہ میری تائید کرے اور صواب ودرستگی والا راستہ دکھائے وھو حسبی ونعم الوکیل۔

استعارات! تنفتح لورودھا اصداف تقریرات کو تشبیہ دی گئی ہے نزول المطر فی الربیع کے ساتھ یہ استعارہ مکنیہ ہے اصداف لوازمات ہیں یہ استعارہ تخییلیہ ہے اور انفتاح میں استعارہ ترشیحیہ ہے اعطاف الاذھان، اذھان کو انسان کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے یہ استعارہ مکنیہ ہے اعطاف لوازمات سے ہے یہ استعارہ تخییلیہ اور اھتز ازعند السرور مناسبات سے ہے یہ استعارہ ترشیحیہ ہے۔

(تمت خطبة التلویح)

✿

﴿خطبہ توضیح﴾

حامدا لله تعالى الى مجليا ومصليا

حل مفردات! عنان۔ لگام۔ **ثانیا**۔ مشتق من الثنی از ضرب موڑنا پھیرنا۔ **حلبہ** میدان گھوڑ دوڑ۔ **مجلیا** گھوڑ دوڑ میں اول آنے والا گھوڑا۔ **مصلیا** دوم نمبر پر آنے والا گھوڑا۔

ترکیب! بسم اللہ جار مجرور متعلق متبرکا یا متیمنا کے ہو کر حال ہے ابتداء محذوف سے حامدا بھی حال ہے ابتداء سے اور اولا وثانیا مفعول فیہ ہے حامدا کا اور ثانیا ومصلیا ومجلیا یہ تینوں بھی ابتدأ محذوف سے حال ہیں ولعنان الثناء جار مجرور متعلق ہے ثانیا مؤخر کے وعلی افضل رسلہ متعلق ہے مصلیا کے اور وفیحلبۃ الصلوۃ مجلیا کے متعلق ہے متعلقات کے تقدم کی وجہ رعایت سجع بندی ہے۔

ترجمہ! ابتداء کرتا ہوں میں اس حال میں کہ برکت حاصل کرنے والا ہوں اللہ کی نام کے ساتھ جو بڑا مہربان نہایت رحم کرنے والا ہے اس حال میں کہ حمد کرنے والا ہوں اللہ تعالیٰ کی پہلی مرتبہ اور دوسری مرتبہ اور ثناء کی لگام کو اسی اللہ کی طرف ہی پھیرنے والا ہوں اور اس کے افضل الرسل محمد ﷺ پر صلوۃ بھیجنے والا ہوں اور صلوۃ کے میدانوں میں اول نمبر اور دوم نمبر آنے والا ہوں۔

تشریح! مصنف علامہ صدر الشریعہ آغاز میں حمد اللہ وصلوۃ علی النبی کے ساتھ برکت حاصل کر رہے ہیں۔ سوال! اولا ثانیا سے کیا مراد ہے؟ جواب! متعدد احتمالات ہیں (۱) اولا وثانیا کنایہ عن التکرار والتکثیر ہے ای حامدا اللہ مرۃ بعد مرۃ (بار بار) (۲) اولا سے حمد فی اول الکتاب وثانیا سے حمد فی آخر الکتاب مراد ہیں (۳) اولا سے حمد فی التنقیح ثانیا سے فی التوضیح مراد ہے (۴) اولا سے حمد علی توفیق التصنیف اور ثانیا سے حمد علی الشروع فی التصنیف مراد ہے (۵) اولا سے حمد فی الدنیا وثانیا سے حمد فی الاخرہ مراد ہے (۶) اولا سے حمد علی ذاتہ تعالی وصفاتہ اور ثانیا سے حمد علی نعمائہ الکاملۃ مراد ہے۔ **ولعنان الثناء**۔ سوال! جب اولا وثانیا میں جمیع افراد محامد کا اختصاص بذات باری تعالیٰ ہو گیا تو ولعنان الثناء الیہ ثانیا تکرار محض ہو گا اس کے ذکر کی ضرورت نہیں ہے؟ جواب! چونکہ حمد مختص باللسان ہے اس لیے ماقبل میں ان افراد محامد کا اختصاص ثابت ہوا ہے جو زبان سے صادر ہوں اور ولعنان الثناء سے تعمیم ہو گی کہ مطلق ثنا مختص بذات باری تعالیٰ ہے خواہ زبان سے ہو خواہ دل سے ہو خواہ اعضاء سے ہو تو یہ تعمیم بعد التخصیص ہے فلا تکرار ولا اشکال۔

و بعد فان العبدالمتوسل الى قوله واعلم انى لما سودت . **حل مفردات! سعد** از فتح مبارک ہونا از سمع نیک بخت ہونا جد دادا، نصیبہ۔ **وانجح** افعال کامیاب ہونا جد کوشش۔ ترکیب! عبید اللہ بن مسعود بدل ہے العبد التوسل

سے معرضاً حال ہے اشرح سے۔

ترجمہ! اور بعد الحمد والصلوۃ پس بندہ جو وسیلہ پکڑنے والا ہے اللہ تعالیٰ کی طرف اقوی ذریعہ کیساتھ (رسول اللہ ﷺ یا ایمان کامل یا احکام شریعت مراد ہیں) یعنی عبید اللہ بن مسعود بن تاج الشریعہ (نیک بخت ہوا سکا دادا یا نصیبہ اور کامیاب ہوا سکی کوشش) کہتا ہے جب مجھے توفیق دی اللہ تعالیٰ نے تنقیح الاصول کی تالیف کے ساتھ میں نے ارادہ کیا کہ اس کے مشکلات کی شرح کروں اور اس کے مغلقات کو کھول دوں اس حال میں کہ میں اعراض کروں گا ان جگہوں کی شرح کرنے سے کہ جو شخص ان مقامات کو بغیر اطناب وتفصیل کرنے کے نہیں حل کر سکتا تو اس کیلئے میری کتاب میں نظر کرنا حلال نہیں ہے۔

تشریح! علامہ صدر الشریعہ الاصغر فرماتے ہیں کہ جب میں نے تنقیح الاصول تالیف کی تو وہ کچھ مشکل محسوس ہونے لگی طلبہ اس کے سمجھنے سے قاصر تھے میرا ارادہ ہوا کہ اس کی شرح لکھوں تا کہ اس کے مغلقات ومشکلات حل ہو جائیں اس لیے میں نے اس کی شرح لکھی اس عبارت میں علت تصنیف کی طرف اشارہ ہے۔

واعلم انی لما سودت کتاب التنقیح الی آخر الخطبہ۔ حل مفردات! سودت از باب تفعیل کالا کرنا مراد لکھنا۔ **انتساخ** از افتعال نقل کرنا لکھنا۔ **فَضٌّ** از نصر توڑ کر ٹکڑے ٹکڑے کرنا۔ **مرصصة** تفعیل مجرد از باب نصر ایک شئ کو دوسری شی کے ساتھ ملانا جوڑنا۔ **انیق** از سمع پسند کرنا۔ **غامضة** از باب نصر کلام کا دقیق ہونا۔ **عراضة** تحفہ۔ **بضاعة** پونجی۔ **مزجاة** تھوڑی وردی چیز۔ **یوشح** از باب تفعیل لٹکانا مراد مزین کرنا۔ **تضعضع** ذلیل وکمزور ہونا۔ **صدمه** ٹکرانا۔ **مبانی** جمع مبنی بنیادیں۔ **الهرمان** عقل ورائے کو کہتے ہیں۔ **واهتز** جھومنا۔ **شعائر** جمع شعیرۃ معنی نشانی مراد اچھی عادت۔ **المشاعر** جمع مشعر بمعنی حواس یا شعائر اسلام۔ **الخمود** نصر سمع آگ کا بجھنا۔

ترکیب! سَارَعَ جواب لَمّا ہے عبارۃ المتن مفعول کتبت ہے تغیر صیغہ مضارع مجہول ہے النسخ المکتوبۃ نائب فاعل ہیمشتملاً حال ہے اتمامہ کی ضمیر سے عراضۃ جعلتہ کا مفعول دوم ہے صدور الکتب۔ یوشح کا نائب فاعل ہے مبانی الھرمان تضعضع کا فاعل ہے المشاعر اہتزاز کا فاعل ہے اختصاصہ مبتداء اوجبنی خبر۔

ترجمہ! اور جان لیجئے! جب میں نے کتاب التنقیح کا مسودہ تیار کیا تو جلدی کی بعض اصحاب نے اس کے نقل کرنے اور بحث کرنے کی طرف اور بعض اطراف میں اس کے نسخے پھیل گئے پھر اس کے بعد واقع ہوئیں اس کتاب میں تھوڑی سی تبدیلیاں اور کچھ مٹانا اور ثابت کرنا پس لکھا میں نے اس شرح میں متن کی عبارت کو اس طرز وطریقہ پر جو پختہ ومتقرر ہو گیا تا کہ تبدیل کر دیے جائیں وہ نسخے جو اس تبدیلی سے قبل لکھے گئے ہیں اسی نمط متقرر کی طرف'' پھر جب اس شرح کا مکمل کرنا

آسان ہوگیا اور اختتام کے ساتھ اس کی مہر توڑ دی گئی درانحالیکہ مشتمل ہے وہ شرح تعریفات پر اور دلائل پر جو مبنی ہیں معقول کے قواعد پر اور مشتمل ہے تعریفات پر جو مزین ہیں اصول کے ضبط کے بعد'' اور عجیب و غیریب خوبصورت ترتیب کے ساتھ کہ نہیں سبقت کی مجھ سے پہلے اسکی مثل پر کسی ایک نے ،، گہری باریکیوں کے ساتھ کہ نہیں پہنچا کوئی ایک اس علم کے شہسواروں سے اس انتہاء تک'' اور میں نے بنادیا اس شرح کو تحفہ بلکہ تھوڑی سی پونجی اس شخص کی دربار میں جو حقدار ہے کہ مزین کی جائیں بڑی کتب کے دیباچے اس کے ذکر کے ساتھ اور مدد مانگی جائے اس کے اسم عالی کے ساتھ احضار و اسفار میں میری مراد اس شخص کی دربار ہے جو اسلام کے بادشاہوں کا بادشاہ اور جہاد فی سبیل اللہ و زیارت بیت اللہ کا شرف حاصل کرنے والا ہے وہ بادشاہ کہ کمزور و ذلیل ہوگئی ہیں اس کے ساتھ ٹکرانے کی وجہ سے عقل و رائے کی بنیادیں اور خوشی سے جھومنے لگے ہیں اس کی اچھی عادات کی وجہ سے شعائر اسلام اور دونوں حرمین الشریفین'' وہ شریعت روشن کے جھنڈے کو بلند کرنے والا ہے''ملت حنیفیہ نقیہ بیضاء کے مٹے ہوئے نشانات کو زندہ کرنے والا ہے غیاث الحق والدین ہے (مراد عز الدین حسن یا غیاث الدین بن شمس الدین شمس الاسلام والمسلمین ہے) جو تائید کیا گیا ہے مضبوط تائید کے ساتھ دین مبین کے کلمہ کو بلند کرنے میں'' اللہ تعالی اسلام اور مسلمانوں کو عزت عطاء فرمائے اس کی حکومت کے دوام اور اس کی بقاء کے دوام کے ساتھ اور باندھ دے خلود و ہمیشگی کے میخوں کے ساتھ اس کی عزت اور بلندی کی رسیوں کو'' پس وہ بادشاہ وہی تو ہے جو کھڑا ہوا دین مستقیم کے مضبوط و قوی کرنے کے ساتھ اس کے ضعف و سستی کے زمانہ میں'' اور وہ مستقل ہوا اس دین کے مکمل کرنے کے ساتھ شریعت کے محلات کے بلند کرنے کے سبب اس کے کوتاہی کیوقت میں'' اور اس نے جلادیا بجھنے کے بعد نور حق کے شعلہ زن ہونے کیلئے آگ کو اور اس نے ظاہر کردیا مٹنے کے بعد دین قوی کے راستہ میں سیڑھی اور منارے کو'' اور اس بادشاہ کا ان کرامات دینیہ کے ساتھ خاص ہونا اس نے میرے اوپر واجب کردیا ہے متوجہ ہونے کو اس کی جناب و ذات کی طرف اور اس کتاب کے دیباچہ کو مزین کرنے کے ساتھ اس کے عمدہ القاب کے ساتھ ورنہ تو میں علیحدہ ہوں متوجہ ہونے سے ابناء دنیا اور اُن کی ملمع سازیوں کیطرف یہ تو بہت دور کی بات ہے کہ میں کتب شریعت میں ان کے اسماء کو ذکر کروں اور میں نے اس کتاب کا نام توضیح فی حل غوامض التنقیح رکھا اور اللہ تعالیٰ سے سوال ہے کہ وہ ہماری کلام کو خطاء اور خلل سے بچائے اور ہمارے اقلام و اقدام کو پھسلنے اور سہو سے محفوظ فرمائے۔ آمین ثم آمین۔

تشریح! مصنف فرماتے ہیں جب میں نے کتاب التنقیح کا مسودہ تیار کیا تو بعض اصحاب نے میری نظر ثانی سے قبل ہی اس کو نقل کرلیا اور اس کے نسخے اطراف عالم میں منتشر ہوگئے پھر میں نے نظر ثانی کی تو اس میں کچھ تغیرات کیے کچھ چیزیں مٹادیں کچھ اضافہ کیا اب شرح لکھتے وقت میں نے یہی نظر ثانی شدہ نسخہ ملحوظ رکھا تا کہ باقی تمام نسخ کو بھی اسی کے مطابق درست کرلیا

جائے پھر جب شرح مکمل ہوگئی اور منظر عام پر آگئی جس کی کیفیت یہ تھی کہ وہ شرح تعریفات پر مشتمل تھی اور ایسے دلائل پر مشتمل تھی جو قواعد معقول پر مبنی تھے اور تفریعات پر مشتمل تھی جو بڑے خوبصورت تھے اور عجیب وغریب ترتیب پر مشتمل تھی جو مجھ سے پہلے کسی نے اختیار نہیں کی اور اُس میں ایسے دقائق بیان کیے گئے تھے کہ شہسواران علم ان تک نہیں پہنچ پائے تھے پھر اس کتاب کو میں نے بطور تحفہ بادشاہ وقت کے سامنے پیش کیا وہ بادشاہ ہمہ صفات موصوف ہیں مجاہد بھی ہیں اور حاجی صاحب بھی ''کامل العقل والرای بھی ہیں جو رائے ان کے ساتھ ٹکرائی وہ پاش پاش ہوگئی اور اس کی اچھی عادات کو دیکھ کر شعائر اسلام اور حرمین الشریفین خوشی سے جھومنے لگے انہی اوصاف حمیدہ کی بناء پر میں نے اس کتاب میں ان کا ذکر کیا ہے ورنہ میں ان دنیا داروں سے دور رہتا ہوں چہ جائیکہ کتب شریعت میں ان کا ذکر کروں آخر میں اللہ تعالی سے دعا کی ہے۔

فائدہ! مشتملا سے مصنف نے کیفیت مصنف کو بیان کیا ہے۔

﴿شرح تلویح﴾

قوله بسم الله الرحمن الرحيم حامدا لله حال من المستكن فى متعلق الباء اى بسم الله ابتداء الكتاب حامداً . ترجمہ! حامد للہ حال ہے اس ضمیر سے جو پوشیدہ ہے باء کے متعلق میں یعنی بسم اللہ ابتدء الکتاب حامداً۔

غرض شارح تفتازانی بیان ترکیب ہے! حاصل ترکیب یہ ہے کہ حامدا بسم اللہ کے متعلق ابتداء کی ضمیر مستتر انا سے حال ہے۔ تبصرہ! شارح کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ بسم اللہ ظرف لغو ابتداء کے متعلق ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ بسم اللہ ظرف مستقر متبرکا یا متیمنا کے متعلق ہوکر ابتداً کی انا ضمیر سے حال ہے اسی طرح حامدا بھی انا ضمیر سے حال ہے اور حال اپنے عامل کیلئے قید ہوتا ہے تو بسم اللہ اور حامدا دونوں ابتداً کی قید بنیں گے۔ حاصل عبارت یہ ہوگا ابتدء الکتاب متبرکا بسم اللہ وحامدا۔

آثر طريقة الحال : على ماهو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية او الفعلية نحوا الحمد لله او احمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما.

ترجمہ! مصنف نے حال والے طریقے کو ترجیح دی ہے اُس طریقہ پر جو کہ ان مصنفین کے نزدیک متعارف ہے یعنی جملہ اسمیہ یا جملہ فعلیہ جیسے الحمد للہ یا احمد اللہ، حمد اور تسمیہ کے درمیان مساوات کرتے ہوئے یا اُن دونوں کے درمیان مناسبت کی رعایت کرتے ہوئے۔

غرض جواب سوال مقدر! سوال یہ ہوتا ہے کہ مشائخ وسلف صالحین کا طریقہ مروجہ مشہورہ یہ ہے کہ خطبہ تحمید یہ کو بصورت جملہ اسمیہ یا بصورت جملہ فعلیہ (احمد اللہ) ذکر کرتے ہیں اور مناسب بھی یہی ہے کیونکہ جملہ اسمیلہ میں دوام واستمرار ہوتا ہے اور جملہ فعلیہ مضارعہ میں تجدد وحدوث کے ساتھ استمرار بھی ہوتا ہے اور حمد میں بھی استمرار ودوام مطلوب ہوتا ہے مصنف نے وہ طریقہ ترک کر کے اسلوب جدید اختیار کیا اور حامدا کو حال بنا کر ذکر کیا اس میں کیا حکمت ہے۔ جواب! اس اسلوب جدید کو اختیار کرنے کی دو وجہ ہیں (۱) اول وجہ یہ ہے کہ مصنفؒ تسمیہ وتحمید کے مابین تسویہ (برابری) کرنا چاہتے ہیں کیونکہ بسم اللہ متبر کاً کے متعلق ہوکر ابتداء سے حال ہے تو حامدا کو بھی حال بنایا ہے ابتداء کی ضمیر سے تاکہ دونوں قیدیت وحالیت میں مساوی ہوجائیں (۲) دوسری وجہ دونوں کے درمیان رعایت تناسب ہے کہ دونوں کو قید بنایا اور قید بھی من جنس واحد (حال) بنایا ورنہ قیودات کے اور بھی اقسام ہیں مثلاً ظرف جار مجرور وغیرہ۔

فقد ورد في الحديث كل امر ذي بال لم يبدء فيه ببسم الله فهوا بتر و كل امر ذي بال لم يبدء فيه بالحمد لله فهوا جذم فحاول ان يجعل الحمد قيد اللابتدء حالا عنه كما وقعت التسمية كذلك.

ترجمہ! پس وارد ہوا ہے حدیث میں کہ ہر ذی شان کام جسکی ابتداء بسم اللہ کیساتھ نہ کی جائے تو وہ بے برکت ہوجاتا ہے اور ہر ذی شان کام جسکی ابتداء الحمد للہ کیساتھ نہ کی جائے تو وہ ادھورا ہوتا ہے پس ارادہ کیا مصنف نے یہ کہ بنائے حمد کو قید ابتداء کے لئے اور حال اس سے جیسا کہ تسمیہ اسی طرح واقع ہوا ہے۔

غرض شارح جواب سوال مقدر۔سوال! یہ ہوتا ہے کہ تسویہ وتناسب بین التسمیہ والتحمید واجب تو نہیں اگر تسویہ نہ کیا جاتا تو کوئی خلل واقع ہونے کا احتمال نہ تھا بلکہ سلف صالحین کی اتباع جاتی جو کہ مستحسن چیز ہے فما هو الجواب؟۔ جواب! اگر تسویہ نہ کیا جاتا تو مخالفت وترک عمل بالحدیث لازم آتا حدیث کے الفاظ ہیں کل امر ذی بال لم یبدأ فیہ بسم اللہ فھو ابتر دوسری حدیث کے الفاظ یہ ہیں کل امر ذی بال لم یبدء بالحمد للہ فھو اجزم اگر مصنف حامدا کو بصورت جملہ اسمیہ یا فعلیہ ذکر کرتا حال نہ بناتا تو حدیث تحمید پر عمل متروک ہوجاتا ابتداء صرف تسمیہ کے ساتھ ہوتی'' تو دونوں حدیثیں پر عمل کرنے کیلئے علامہ نے تسمیہ وتحمید کو حال بنا کر ذکر فرمایا تاکہ دونوں ابتداء فعل کیلئے قید بن جائیں اور ضابطہ ہے کہ قید اپنی قیودات کے بغیر نہیں پایا جاتا (المقید لا یوجد بدون قیدہ) لھذا ابتداء کتاب تسمیہ وتحمید کے بغیر نہیں ہوسکے گا ان دونوں کے ساتھ بیک وقت ہوگا تو حتی الامکان دونوں حدیثوں پر عمل ہوجائے گا۔

الا انه قدم التسمية لان النصين متعارضان ظاهرا اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقد

امکن الجمع بان یقدم احدهما علی الآخر فیقع الابتداء به حقیقۃ وباالآخر بالاضافۃ الی ماسواہ فعمل بالکتاب الوارد بتقدیم التسمیۃ والاجماع المنعقد علیہ.

ترجمہ! مگر مقدم کیا مصنف نے تسمیہ کو اس لئے کہ دونوں نصیں ظاہراً آپس میں متعارض تھیں اسلئے کہ ابتداء دو چیزوں میں سے ایک کیساتھ فوت کر دیتی ہے ابتداء کو دوسری چیز کیساتھ اور ممکن ہے جمع کرنا بایں طور کہ مقدم کی جائے اُن میں سے ایک دوسری پر پس واقع ہو جائے اس کیساتھ ابتداء حقیقۃً اور دوسری کے ساتھ نسبت کرتے ہوئے اس کے ماسوا کی طرف پس مصنف نے کتاب اللہ کے ساتھ عمل کیا جو وارد ہوئی ہے تسمیہ کو مقدم کرنے کے ساتھ اور اجماع کے ساتھ جو منعقد ہوا ہے تقدیم تسمیہ پر۔

غرض جواب سوال مقدر۔سوال! مصنف کی یہ کوشش وسعی لا حاصل ہے اگرچہ دونوں کو قید بنا کر دونوں میں تسویہ اختیار کیا گیا لیکن دونوں حدیثین پر عمل ناممکن ہے اگر تسمیہ کو اولا حال بنا کر ذکر کیا گیا تو ابتداء صرف تسمیہ کے ساتھ ہوگی اگر تحمید کو اولا ذکر کیا گیا ہے تو ابتداء بالتسمیہ نہیں ہوگی تو ایک حدیث ضرور متروک ہوگی کیونکہ معنی ابتداء اول کل شیء ہے اور وہ صرف ایک سے ہو سکتی ہے یا تسمیہ سے یا تحمید سے۔**جواب!** (تمہید) ابتداء کی تین اقسام ہیں (۱) حقیقی ماھو مقدم علی الکل (۲) اضافی ماھو مقدم علی البعض ومؤخر عن البعض (۳) ابتداء عرفی ماھو مقدم عن المقصود۔جواب! حاصل جواب یہ ہے کہ اشکال مذکور تب لازم آتا ہے جب دونوں حدیثوں میں ابتداء سے ابتداء حقیقی مراد لی جائے حالانکہ ایسا نہیں ہےبلکہ حدیث تسمیہ میں ابتداء حقیقی اور حدیث تحمید میں ابتداء اضافی مراد ہے۔جواب! (۲) حدیث تسمیہ سے ابتداء حقیقی حدیث تحمید سے ابتداء عرفی مراد ہے۔جواب! (۳) دونوں سے ابتداء عرفی مراد ہے اس صورت میں دونوں حدیثوں پر عمل ہوگا کوئی متروک نہ ہوگی۔

فعمل باالکتاب غرض جواب سوال مقدر۔سوال! یہ ہے کہ حدیث تسمیہ کو ابتداء حقیقی پر محمول کر کے تسمیہ کو مقدم کیوں کیا حدیث تحمید کو ابتداء حقیقی پر کیوں محمول نہ کیا۔جواب! (۱) اقتداء بکتاب اللہ عزوجل کیونکہ کتاب اللہ میں تسمیہ کو تحمید پر مقدم کیا گیا (۲) امت کا اجماع عملی ہے تقدیم تسمیہ علی التحمید پر فعمل بالاجماع جواب (۳) خط سلیمان الی بلقیس پر عمل کرتے ہوئے وانہ بسم اللہ الرحمان الرحیم۔سوال! سلیمان علیہ السلام نے خط میں اپنے نام کو اسم اللہ پر مقدم کیا حالانکہ اس میں سوءادب ہے؟ جواب! تقدیم میں حکمت یہ تھی کہ عموماً غیر مذہب واہل باطل کو کوئی تحریر دی جائے تو وہ نام دیکھ کر سب وشتم و بے ادبی کا مظاہرہ کرتے ہیں تو اپنا نام اولاً تحریر کیا تاکہ میرے نام کی توہین ہو نہ کہ اللہ تعالیٰ کی۔

وترک العاطف لئلا یشعر بالتبعیۃ فیخل بالتسویۃ.

ترجمہ! اور مصنف نے حرف عاطف کو چھوڑ دیا تاکہ وہ تبعیۃ کے ساتھ مشعر نہ ہو پس وہ تسویہ میں خلل ڈال دے۔

جواب سوال مقدر۔سوال! ہوتا ہے کہ تسمیہ وتحمید جب دونوں حال ہیں تو ان کے درمیان حرف عطف کا ذکر مناسب تھا یوں کہا جاتا فحامداً یا وحامداً کیونکہ جب جملہ حال واقع ہو تو اس میں واو یا ضمیر رابطہ کیلئے ضروری ہیں نیز یہ موقع عطف بھی ہے کیونکہ علم معانی میں ضابطہ درج ہے کہ حرف عطف وہاں ذکر کیا جاتا ہے جہاں معطوف علیہ ومعطوف کے درمیان نہ کمال اتصال ہو نہ کمال انفصال بلکہ من وجہ اتصال ومن وجہ انفصال ہو یہاں حمد وتسمیہ میں بھی من وجہ اتصال ومن وجہ اتصال رہے لہٰذا یہاں حرف عطف مناسب تھا حرف عطف کا ذکر مخل بالمقصود تھا کیونکہ مطلوب مصنف تسویہ بین الحمد والصلوۃ ہے اگر حرف عطف ذکر کیا جاتا تو تسویہ نہ ہوتا کیونکہ معطوف معطوف علیہ کے تابع ہوتا ہے تو ابتداء بالتسمیہ بالاصالۃ اور ابتداء بالحمد تبعاً ہوتی تو مساوات نہ ہوتی اسی وجہ سے حرف عاطف ترک کر دیا۔

ولا یجوز ان یکون حامدا حالا من فاعل یقول لان قولہ وبعد فان العبد علی مافی النسخۃ المقروۃ عند المصنفؒ صارف عن ذلک واما علی النسخۃ القدیمۃ الخالیۃ عن ھذا الصارف فالظاھر انہ حال عنہ۔

ترجمہ!اور جائز نہیں ہے کہ حامداً یقول کے فاعل سے حال بنے کیونکہ مصنف کا قول وبعد فان العبد جیسا کہ نسخہ مقروءَ عندالمصنف میں ہے اس سے مانع ہے اور لیکن نسخہ قدیمہ کے مطابق جو کہ اس مانع سے خالی ہے پس راجح یہ ہے کہ حامداً اُس یقول سے حال ہے۔

جواب سوال مقدر۔سوال! ہوتا ہے کہ حامداً کو ابتداً کی ضمیر سے حال بنانے کی بجائے یقول کی ضمیر سے حال بنانا اولی وانسب ہے کیونکہ وہ جزء کتاب ہے جبکہ تسمیہ کا جزء ہونا مشکوک ومحتمل ہے اس سے حال کیوں نہیں بنایا گیا۔جواب!نسخہ مقروءَ وموجودہ کے مطابق یقول سے حال بنانا صحیح نہیں ہے اور عدم صحت کی تین وجوہ ہیں۔وجہ(۱) وبعد فان العبد میں واوٗ حرف عطف ہے ضابطہ یہ ہے کہ معطوف کے اجزاء میں سے کوئی جزء حرف عطف پر مقدم نہیں ہوسکتا کیونکہ اس صورت میں حرف عطف کا بین اجزاء المعطوف واقع ہونا لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے مثلاً ضربت زیداً واکرمت عمرواً میں ضربت زیداً عمرواً واکرمت کہنا درست نہیں ہے اگر حامدا کو یقول سے حال بنایا جائے تو یہ معطوف کا جزء ہوگا لہٰذا اس کی تقدیم علی حرف الواوٗ العاطفہ جائز نہ ہوگی حالانکہ یہاں مقدم ہے۔وجہ(۲) یہ ہے کہ فان العبد میں اِنَّ موجود ہے جو مقتضی صدارت کلام ہے اور اس کے مابعد اجزاء میں سے کوئی جزء ماقبل میں عامل نہیں ہوسکتا ورنہ صدارت فوت ہو جائیگی لہٰذا یقول حامدا میں عمل نہیں کرسکتا۔وجہ(۳) یہ ہے کہ بعد کا مضاف الیہ محذوف منوی ہے وہ الحمد والصلوۃ ہے تو عبارت اس طرح بنے گی وبعد الحمد والصلوۃ یقول العبد حامداللہ تعالی اس میں تکرار بلا فائدہ ہے''اگر نسخہ قدیمہ کو ملحوظ رکھا جائے جس کی عبارت اسطرح ہے مجلیا ومصلیا یقول العبد المتوسل الی اللہ تو حامدا کو یقول سے حال بنانا درست بلکہ راجح ہے کیونکہ اس عبارت میں موانع ثلاثہ مرتفع ہیں نہ واوَ ہے نہ اِنَّ ہے اور نہ بَعد ہے راجح

ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یقول جزء کتاب ہے جبکہ تسمیہ کا جزء ہونا محتمل ہے تو جزء کتاب سے حال بنانا اولی وراجح ہوگا اسی بناء پر شارح نے کہافالظاہر (راجح) انہ حال من یقول الخ۔

واما تفصيل الحمدبقوله اولاً وثانياً فيحتمل وجوها الا ول ان الحمد يكون على النعمة وغير ها فالله تعالىٰ يستحق الحمد اولاً لكمال ذاته وعظمته صفاته و ثانيا لجميل نعمائه وجزيل آلائه التى من جملتها التوفيق لتاليف هذاالكتاب الثانى ان نعم الله تعالىٰ على كثرتها ترجع الى ايجا دوالقاء اولا والى ايجاد وابقاء ثانيا فيحمده على القسمين تاسيا بالسور المفتحة بالتحميد حيث اُشير فى الفاتحة الجميع وفى الانعام الا يجاد وفى الكهف الى الابقاء اولا وفى السبا الى ايجاد وفى الملائكة الابقاء ثانياً الثالث الملاحظة لقوله تعالىٰ وله الحمد فى الاولىٰ والآخره على معنى انه يستحق الحمد فى الدنيا على ما يُعرف بالحجة من كماله و يصل الىٰ العباد من نواله وفى الآخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التى لاعين رأت ولااذن سمعت ولا خطرت على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالىٰ وآخردعوٰهم ان الحمد لله رب العالمين.

ترجمہ! اورلیکن حمد کی تفصیل مصنف کے قول اولاًاور ثانیاً کے ساتھ پس یہ کئی وجوہ کا احتمال رکھتی ہے۔ وجہ (۱) یہ ہے کہ حمداللہ تعالیٰ کی نعمت پر بھی ہوتی اور غیر نعمت پر بھی پس اللہ تعالیٰ مستحق ہیں حمد کے پہلے نمبر پراپنی ذات کے کمال اوراپنی صفات کی عظمت کیوجہ سے اور دوسرے نمبر پراپنی خوبصورت نعمتوں اور بڑی بڑی نعمتوں کی وجہ سے من جملہ ان سے اس کتاب کی تالیف کی توفیق ہے۔ وجہ (۲) یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نعمتیں باوجوداپنی کثرت کے لوٹتی ہیں ایجاداور ابقاءاول کی طرف اورایجادوابقاء ثانی کی طرف پس مصنف اللہ تعالیٰ کی حمد کرتا ہے دونوں قسموں پراقتداءکرتے ہوئے سورتوں کے ساتھ جوشروع کی گئی ہیں الحمدللہ کیساتھ اس حیثیت سے کہ اشارہ کیا گیا ہے سورۃ فاتحہ میں تمام نعمتوں کی طرف اور سورۃ انعام میں ایجاداول اور کہف میں ابقاءاول کی طرف اور سورۃ سباء میں ایجادثانی اور سورۃ ملائکہ (فاطر) ابقاء ثانی کی طرف۔ وجہ (۳) یہ ہے لحاظ کرنا اللہ تعالیٰ کے قول ولہ الحمدفی الاولیٰ والآخرۃ کا اس معنی پر کہ وہ اللہ مستحق ہے حمد کا دنیا میں اس وجہ پر کہ پہچانا جاتا ہے دلیل کے ساتھ آپ کا کمال اور پہنچتا ہے بندوں تک آپکا نوال وانعام اور آخرت میں اس وجہ پر کہ مشاہدہ کی جائے گی آپ کی کبریائی اور معائنہ کی جائینگی آپکی نعمتیں ایسی نعمتیں کہ نہ کسی آنکھ نے دیکھی ہونگی اور نہ کسی کان نے سنی ہونگی اور نہ کسی بشر کے دل میں کھٹکی ہونگی اوراسی طرف اشارہ ہے اللہ تعالیٰ کے قول وآخردعواہم ان الحمدللہ رب العالمین کیساتھ۔

جواب سوال مقدر۔سوال! یہ ہوتا ہے قول مصنف اولا وثانیا سے کیا مراد ہے۔ جواب! اس میں متعدداحتمالات ہیں

۔احتمال اول اولاً سے مراد ہے اللہ تعالیٰ کی حمد اسکی ذات کاملہ پر جو ہر عیب سے پاک ہے اور اس کی صفات عظیمہ پر قطع نظر اس سے کہ وہ منعم ہے کیونکہ حمد میں محمود کی جانب سے انعام الی الحامد ہونا ضروری نہیں ہے جیسا کہ حمد کی تعریف میں ہے سواء بالنعمۃ اوغیرھا اور ثانیاً سے مراد ہے حمد اللہ بوجہ انعامات جلیلہ وجزیلہ واصلہ الی العباد کے خصوصاً نعمت توفیق تصنیف کتاب پر اللہ کی بے انتہاء حمد وشکر ہے (الثانی ان نعم اللہ تعالیٰ الخ)۔احتمال دوم نعم اللہ تعالیٰ اگر چہ کثیر لا تعد ولا تحصی ہیں لیکن ان کا مرجع ومآل الی امور اربعہ ہے (۱) ایجاد اول (دنیوی) (۲) ابقاء اول (دنیوی) (۳) ایجاد ثانی (اخروی) (۴) ابقاء ثانی (اخروی) تو اولاً سے مراد ایجاد وابقاء اول پر حمد اور ثانیاً سے مراد ایجاد وابقاء ثانیا پر حمد ہے کیونکہ قرآن پاک میں بھی انہی امور پر حمد کی گئی ہے سورۃ فاتحہ میں جمیع امور پر حمد کی گئی ہے۔رب العالمین میں ایجاد اول پر حمد ہے عالمین کی تربیت ان کے ایجاد واخراج من العدم الی الوجود کے بعد ہی ہوگی الرحمان الرحیم میں ابقاء اول کی طرف اشارہ ہے کیونکہ ان دونوں کا مفہوم ہے المنعم بجلائل النعم اور ان نعمتوں پر نوع انسان کی بقاء فی الدنیا موقوف ہے مالک یوم الدین میں ایجاد ثانی کی طرف اشارہ ہے اور ایاک نعبد میں ابقاء ثانی کی طرف اشارہ ہے کیونکہ عبادات واعمال صالحہ کا ثمرہ آخرت میں حاصل ہوگا جس کا نتیجہ وصول الی الجنۃ ہوگا جس میں خلود ہوگا تو اس سے بقاء ثانی کی طرف اشارہ ہے اور سورہ انعام میں ایجاد اول کی طرف اشارہ ہے الحمد للہ الذی خلق السموات الخ ھوالذی خلقکم من طین الخ اور سورہ کہف میں ابقاء اول کی طرف اشارہ ہے بقولہ تعالیٰ الحمد للہ الذی انزل علی عبدہ الکتاب ۔کیونکہ نوع انسان کی بقاء فی الدنیا نبی کریم ﷺ اور کلام اللہ پر موقوف ہے اور سورہ سباء ایجاد ثانی کی طرف اشارہ ہے بقولہ تعالیٰ وقال الذین کفروا لا تاتینا الساعۃ الخ اس میں حشر اجساد کا اثبات ومنکرین پر رد ہے اور سورہ ملائکہ (سورہ فاطر) میں ابقاء ثانی کی طرف اشارہ ہے فی قولہ تعالیٰ جاعل الملئکۃ رسلا الخ رسل سے اہل جنت کیساتھ فرشتوں کی ملاقات اور ان کا استقبال ہے تو اس میں ابقاء فی الآخرۃ کی طرف اشارہ ہے۔الثالث الملاحظۃ لقولہ تعالیٰ، احتمال سوم، یہ ہے کہ اولاً سے حمد فی الدنیا اور ثانیاً سے حمد فی الآخرہ مراد ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے لہ الحمد فی الاولی والآخرہ مقصد یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ دنیا میں بھی مستحق حمد ہے علی ذواتہ الکاملہ جس کی معرفت دلائل قویہ سے ہوئی ہے اور مستحق حمد ہے بوجہ ان عطایا ونعم کے جو واصلہ الی عباد ہیں اور آخرت میں بھی اللہ تعالیٰ مستحق حمد ہیں بوجہ نعمت عظیمہ کے جو مشاہدہ کبریائی کی صورت میں ہوگی اور ایسی نعمتوں کے معائنہ پر حمد ہوگی کہ جن کو کبھی آنکھوں نے دیکھا نہیں ہوگا اور کانوں نے سنا نہیں ہوگا اور کسی بشر کے دل میں ان کا خیال بھی نہیں آیا ہوگا اور قرآن مجید کی آیت وآخر دعواھم ان الحمد للہ رب العالمین میں اسی حمد فی الآخرہ کی طرف اشارہ ہے۔احتمال رابع! اولاً وثانیاً سے تکرار وتکثیر وتوالی حمد مراد ہے ای مرۃ بعد مرۃ۔احتمال خامس! اولاً سے توفیق تصنیف تنقیح وثانیاً سے توفیق تصنیف توضیح مراد ہے۔احتمال سادس! اولاً سے شروع فی التصنیف پر حمد اور ثانیاً سے حمد علی الاتمام والاختتام۔

فان قلت قد وقع التعرض للحمد علی الکبریاء والآلاء فی داری الفناء والبقاء فما معنی قوله ولعنان الثناء الیه ثانیاً ای صارفا عطفا علی حامداً قلت معناه قصد تعظیمه ونیة التقریب الیه فی کل ما یصلح لذلک من الا قوال والا فعال و صرف الاموال اشارة الیٰ انواع العبادات فان نعم الله تعالیٰ تستوجب الشکر بالقلب اللسان والجوارح والحمد لا یکون الاباللسان.

ترجمہ! پس اگر تو کہے کہ حمد کا بیان واقع ہو چکا ہے اللہ تعالیٰ کی کبریائی اور نعمتوں پر دارالفناء اور دارالبقاء میں پس کیا مقصد ہے مصنف کے قول ولعنان الثناء الیہ ثانیاً کا (ای صارفاً سے ثانیاً کا معنیٰ بیان کیا یعنی پھیرنے والا) عطفاً علی حامداً سے ترکیب بیان کی کہ ثانیاً کا حامداً پر عطف ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کا مقصد ذات باری تعالیٰ کی تعظیم کا ارادہ کرنے اور اسکی طرف قرب حاصل کرنے کی نیت کرنا ہر اس چیز میں جو اس کے لئے صلاحیت رکھے اقوال واحوال سے اور اموال خرچ کرنے سے اشارہ کرتے ہوئے عبادات کی انواع کی طرف کیونکہ اللہ تعالیٰ کی نعمتیں شکر کو واجب کرتی ہیں دل اور زبان اور اعضاء کیساتھ اور حمد نہیں ہوتی مگر صرف زبان کیساتھ۔

سوال! اس سوال کا منشاء وجہ ثالث ہے خلاصہ سوال یہ ہے کہ جب اولاً وثانیاً سے مراد حمد فی الدنیا والآخرہ اور حمد علی کمالہ وکبریاءہ وعلی نوالہ ونعماءہ ہے تو من جمیع الوجوہ حمد کا ثبوت وحصول لذات باری تعالیٰ ہو گیا اس کے بعد ولعنان الثناء الیہ ثانیاً کا ذکر تکرار محض ہوگا کیونکہ حمد کا کوئی فرد بھی باقی نہیں رہا جس کیلئے ثناء کی لگام کو دوبارہ اللہ تعالیٰ کی طرف پھیرا جائے تو یہ عبارت بیکار ہوگی۔ جواب!(۱) مقصود مصنف تکثیر ثناء ہے ای مرۃ بعد مرۃ تو یہ جملہ ماقبل کیلئے تاکید بن جائے گا۔ جواب!(۲) تسلیم ہے کہ جملہ سابقہ میں حمد میں تعمیم ہے لیکن وہ تعمیم صرف باعتبار متعلَّق ہے کیونکہ نعماء والاء ذات وصفات یہ سب متعلقات حمد ہیں اور باعتبار مورد حمد خاص ہے زبان کے ساتھ جیسا کہ تعریف میں تصریح ہے ھو الثناء باللسان سے واضح ہے حالانکہ نعم ذات باری اس قدر کثیر ہیں کہ وہ مقتضی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی حمد صرف زبان کیساتھ خاص نہ ہو بلکہ مورد کے اعتبار سے بھی عام ہو زبان جنان ارکان قول فعل اور صرف مال غرضیکہ جس کے ساتھ شکر ادا کیا جاسکتا ہے حمد کی جاسکتی ہے وہ کی جائے اسی بناء پر جملہ ثانیہ ذکر کیا گیا تا کہ مورد بھی عام ہو جائے اور تعمیم بعد التخصیص باعتبار المورد ہو جائے۔ سوال! جس طرح حمد مختص باللسان ہے ثناء بھی مختص باللسان ہے تو تعمیم بعد التخصیص متحقق نہ ہوگی۔ جواب! اگرچہ ثناء کا حقیقی معنی مختص باللسان ہے لیکن یہاں مجازی معنی مطلق تعظیم وتقرب مراد ہوگا تعظیم باللسان مراد نہ ہوگا من قبیل ذکر المقید وارادۃ المطلق۔ سوال! ایسا مجاز تو حمد میں بھی ہوسکتا ہے کہ حمد سے مطلق حمد مراد لی جاتی مقید باللسان نہ لی جاتی وہاں مجاز مراد کیوں نہ لیا گیا۔ جواب! دراصل ولعنان الثناء الیہ میں مجاز بصورت استعارہ وکنایہ مراد لیا گیا ہے کیونکہ جو شخص قصد تعظیم اور نیت تقرب الی ذات اللہ تعالیٰ کرتا ہے اس کیلئے لازم ہے کہ

اعنۂ ثناء کو صرف اللہ تعالیٰ کیطرف پھیر دے تو عنان الثناء میں ذکر لازم وارادہ ملزوم ہے اور ایسا استعارہ ومجاز حامدا سے مراد نہیں لیا جاسکتا تھا فاندفع الاشکال۔

وفیہ اشارۃ الی ان الآخذ فی العلوم الاسلامیة ینبغی ان یُعرض عن جانب الخلق و یصرف اعنة الثناء من جمیع الجهات الی جانب الحق تعالیٰ وتقدس عالما بانه المستحق للثناء وحده .

ترجمہ! اور اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ علوم اسلامیہ میں شروع ہونے والے کے لئے مناسب ہے کہ مخلوق کی جانب سے اعراض کرے اور ثناء کی لگاموں کو پھیر دے تمام اطراف سے حق تعالیٰ وتقدس کی جانب کی طرف اس حال میں کہ یقین کرنے والا ہو کہ وہی ذات مستحق ہے ثناء کیلئے فقط۔ مصنف کی عبارت میں اس طرف اشارہ ہے کہ جو شخص بھی علوم اسلامیہ کا آغاز کرے تو اس کیلئے مناسب ہے کہ مخلوق اللہ سے اعراض کر کے متوجہ الی اللہ ہو جائے اور اللہ ہی کو مستحق حمد سمجھے۔

فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والا حوال المذکورة اعنی حامد أو غیره لا تقارن الابتداء بالتسمیه قلت لیس الباء صلة لا بتدئ بل الظرف حال والمعنی متبر کاً باسم الله ابتدأ الکتاب والا بتداء امر عرفی یعتبر ممتدا من حین الاخذفی التصنیف الیٰ الشروع فی البحث ویقارنه التبرک بالتسمیة والحمد والصلوة.

ترجمہ! پس اگر تو کہے کہ حال کی شرط سے ہے مقارنت عامل کے لئے اور احوال مذکورہ مراد رکھتا ہوں میں حامداً وغیرہ نہیں ہیں مقارن ابتداء بالتسمیہ کے ساتھ۔ میں کہتا ہوں کہ نہیں ہے باء ابتداء کا صلہ بلکہ ظرف حال ہے اور معنیٰ یہ ہے تبرکاً باسم اللہ ابتداء الکتاب اور ابتداء ایک امر عرفی ہے اعتبار کی جائیگی لمبی تصنیف میں شروع ہونے کے وقت سے لیکر بحث میں شروع ہونے تک اور مقارن ہوگا اس ابتداء کو برکت حاصل کرنا تسمیہ اور حمد اور صلوٰۃ کے ساتھ۔

غرض جواب وسوال۔ سوال! ہوتا ہے کہ حامداً ومصلیا وغیرہ کو ابتدأ سے حال بنانا درست نہیں ہے کیونکہ ضابطہ یہ ہے کہ حال اور ذوالحال کے عامل کا زمانہ واحد ہوتا ہے یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ ابتداء بالتسمیہ کا زمانہ پہلے ہے اور حمد وصلوۃ کے صدور کا زمانہ بعد میں اگر چہ تاخیر قلیل ہو ایک سیکنڈ یا لحظہ۔ جواب! اعتراض مذکور کا مدار اس پر ہے کہ بسم اللہ کو ظرف لغو بنا کر ابتدأ کا صلہ بنایا جائے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ بسم اللہ جار مجرور متبرکاً کے متعلق ہو کر ابتدأ سے حال ہے (کما ذکرنا من قبل) اسی طرح حامداومصلیا بھی احوال ہیں اور ابتداء سے مراد ابتداء عرفی ہے اور ابتداء عرفی کا زمانہ ممتد ہوتا ہے من شروع الکتاب الی بحث المقاصد یہ سارا ابتداء کا زمانہ ہوگا اور اسی زمانہ میں حمد کا صدور وصلوٰۃ کا وقوع اور تبرک بالتسمیہ کا وقوع ہوگا۔ تو زمانہ

ابتداء وزمانہ حمد وصلوۃ میں اتحاد ومقارنت ثابت ہوگئی اسلئے حال بنانا صحیح ہے۔

فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا الحمد وعازماً عليه ليكون مقارناً للعامل وحينئذٍ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف اى و حامداً ثانيا بمعنى عازماً عليه فلايلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز.

ترجمہ! پس اگرتو کہے کہ پس وجہ ثالث کے مطابق ہوگا حامداً ثانیاً بمعنی ناویاً للحمد اور عازماً علی الحمد (یعنی حمد کی نیت وعزم کرنے والا) تا کہ ہو جائے مقارن عامل کیلئے اوراس وقت لازم آئے گا جمع بین الحقیقۃ والمجاز۔ میں کہتا ہوں کہ اسکو محذوف کے قبیلہ سے بنایا جائیگا یعنی حامداً ثانیاً بمعنی عازم علی الحمد پس جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہیں آئیگا۔

غرض جواب سوال ۔لیکن یہ سوال وجواب ایک اور سوال پر موقوف ہے جس کو شارح نے ذکر نہیں فرمایا۔سوال یہ ہوتا ہے کہ سابق میں آپ نے مقارنت احوال مع زمانۂ عامل فعل ابتداء کی جوصورت بیان فرمائی تھی کہ ابتداًسے مراد امرعرفی ممتد ہے الی مقاصد الکتاب اور حمد وصلوٰۃ بھی اسی زمانہ میں واقع ہورہے ہیں تو اسطرح مقارنت مع العامل متحقق ہوجائے گی یہ توجیہ حامداًاولاً میں تو مفید وکارگر ہوسکتی ہے لیکن ثانیاً میں مفید نہیں ہوسکتی کیونکہ توجیہ ثالث کے مطابق ثانیاً سے حمد فی الآخرہ مراد ہے تو حمد کا وقوع تو زمان آخرت میں ہوگا لہٰذا حالانکہ ابتداء بالکتاب کا زمان دنیا میں ہے حال کی مقارنت عامل کیساتھ باعتبار زمان ناممکن ہے کیونکہ زمانہ دنیا وآخرت میں بون بعید ہے۔ **جواب!** اس سوال کا یہ دیا گیا ہے کہ دریں صورت جب حمد کی نسبت اولاً کی طرف ہوگی تو اس کا حقیقی معنی مراد ہوگا اور جب ثانیاً کی طرف ہوگی تو مجازی معنی نیت حمد وعزم علی الحمد مراد ہوگا مقصد یہ ہوگا جب میں اس کتاب کا آغاز کررہاہوں تو میں آخرت والی حمد کی نیت کرنے والا اوراس پرعزم کرنے والا ہوں تو نیت وعزم کا زمانہ ابتداء کتاب کے زمانہ کے ساتھ متحد ہے کیونکہ ابتداء کتاب کے زمانہ کے وقت ہی اس کا ارادہ وعزم حمد فی الآخرہ ہے تو مقارنت ثابت ہوجائے گی پھراس اشکال کے جواب پراشکال ہوا شارح تفتازانی اس کو ذکر کر کے جواب دے رہے ہیں۔

اشکال! یہ ہے کہ اس جواب کی صورت میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آتا ہے کیونکہ جب لفظ حمد کی نسبت اولاً کی طرف ہوگی تو حقیقی معنی مراد ہوگا جب ثانیاً کی طرف ہوگی تو ناویا کے معنی میں ہوکر مجازی معنی مراد ہوگا فذالک باطل۔ **جواب!** (۱) شارح کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں جمع بین الحقیقۃ والمجاز فی لفظ واحد لازم نہیں آرہا ہے بلکہ ثانیاً سے پہلے حامداً مقدر ہے اس سے مجازی معنی (ناویا) مرادلیا جارہا ہے عبارت اس طرح ہوگی حامداللہ تعالی اولاً وحامداً ثانیا اول حامداً سے حقیقی ثانی

حامدا سے مجازی معنی مراد ہوگا۔جواب! (۲) جمع بین الحقیقۃ والمجاز عند بعض الائمہ جائز ہے اور یہ کلام اسی پر مبنی ہے۔جواب! (۳) اس جگہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز نہیں ہے بلکہ عموم مجاز ہے وھو جائز عند الاحناف تو مراد فقط معنی مجازی ہے وہ ہے عزم علی الحمد خواہ فی الدنیا ہو یا فی الآخرۃ فلا اشکال۔جواب! (۴) حمد علی النعمۃ کیلئے ضروری نہیں ہے کہ حمد اور نعمت کا زمانہ واحد ہو بلکہ یہ بھی جائز ہے کہ نعمت مستقبلہ وآتیہ فی الآخرہ پر حمد فی الحال ہو تو مقصد ہوگا کہ نعمتہائے اخرویہ پر فی الحال دنیا میں بوقت ابتداء کتاب حمد کر رہا ہوں تو مقارنت زمانہ متحقق ہو جائے گی فلا اشکال (ذکرہ علامہ چلپی)۔جواب! (۵) کبھی ایک غیر واقع چیز کو بمنزلہ واقع فرض کر لیا جاتا ہے لتیقن وقوعہ یہاں بھی مصنف حمد اخروی کو جو ابھی واقع نہیں ہوئی بمنزلہ واقع کے فرض کر کے اس پر حمد کر رہا ہے بوقت ابتداء کتاب فلا اشکال۔

قولہ وعلی افضل رسلہ مصلیا ولما کان اجل النعم الواصلۃ الی العبد ھو دین الاسلام وبہ التوصل الی النعیم الدائم فی دار السلام و ذلک بتوسط النبی علیہ الصلوۃ والسلام صارا الدعا تلو الثناء علی اللہ تعالی فاردف الحمد بالصلوۃ.

ترجمہ! اور جب بندے کی طرف پہنچنے والی نعمتوں میں سے سب سے بڑی نعمت دین اسلام تھی اور اسی کے ذریعہ سے دار السلام میں دائمی نعمت کی طرف پہنچنا ہے اور یہ دین اسلام نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطہ سے حاصل ہوا ہے تو ہو گئی دعاً علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثناء علی اللہ تعالیٰ کے تابع پس مصنفؒ نے صلوۃ کو حمد کا ردیف بنا دیا۔

غرض جواب سوال مقدر۔سوال! یہ ہوتا ہے کہ بعد الحمد صلوۃ علی النبی کو کیوں ذکر کیا گیا حمد باری تعالی کو تو اس لیے ذکر کیا گیا کہ وہ منعم حقیقی ہے اس کی نعمتوں کا شکر یہ ادا کیا گیا صلوۃ کے ذکر کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی۔جواب! (۱) حمد کی طرح صلوۃ علی النبی ضروری ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ بھی ہمارے لیے منعم ومحسن اعظم ہیں اس لیے کہ تمام نعمتوں میں سے عظیم الشان نعمت دین اسلام ہے اسی کے ذریعہ سے وصول وخلود فی الجنۃ ہوگا اور جنت کی دائمی نعمتوں کا حصول ہوگا اور دین اسلام بواسطہ نبی کریم ﷺ ہم تک پہنچا ہے بایں وجہ وہ محسن اعظم ہوئے اور ضابطہ ہے شکر المنعم واجب عقلا او شرعا اسی بناء پر صلوۃ علی النبی کا ذکر ضروری تھا۔جواب! (۲) شارح کا جواب مبنی ہے حضور اکرم ﷺ کے منعم ہونے پر لیکن بعض علماء کی جانب سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ سرکار دو جہاں مستحق صلوۃ ہیں باعتبار ذاتہ الکاملہ جس طرح ذات باری تعالیٰ مستحق حمد ہیں باعتبار ذاتہ الکاملہ قطع نظر اس سے کہ وہ محسن ہیں کیونکہ بعد ذات اللہ تعالی نبی کریم ﷺ اکبر واکمل ہیں جیسا کہ ایک شاعر کا شعر ہے من وجھک المنیر لقد نور القمر "بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر" فھو یستحق الصلوۃ باعتبار ذاتہ سواء کان منعما اولا۔جواب! (۳) صلوۃ

علی النبی کے ذکر میں قرآن پاک کی اقتدا کی ہے کما قال اللہ تعالی یایھا الذین آمنوصلوا علیہ الایۃ۔ جواب! (۴) اتباع بالحدیث قدسی نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے اللہ تعالی فرماتے ہیں حیث ماذکرت ذکرت (ورفعنا لک ذکرک) آیت میں اسی حدیث کی طرف اشارہ ہے)۔جواب! (۵) حمد کی طرح صلوۃ علی النبی کا بھی مستقلا حکم کیا گیا ہے حدیث میں ہے کل امر ذی بال لم یبدء بالصلوۃ علیّ فھو اقطع۔ جواب! (۶) حمد اللہ میں اظہار محبت اللہ ہے اور محبت اللہ مشروط ہے بمحبۃ النبی تو صلوۃ علی النبی میں اظہار محبت رسول ہے۔

وفی ترک التصریح باسم النبی علیه السلام علی مافی النسخة المقرؤة تنویه بشانه و تنبیه علی ان کونه افضل الرسل امر جلی لایخفی علی احد.

ترجمہ! اور نبی کریم ﷺ کے نام کی تصریح کے چھوڑ دینے میں نسخہ مقروءہ عند المصنف کے مطابق آپ ﷺ کی شان کو بلند کرنا ہے اوراس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ آپ ﷺ کا افضل الرسل ہونا واضح امر ہے کسی پر مخفی نہیں ہے۔

جواب سوال مقدر۔سوال! ہوتا ہے کہ مصنف نے نبی کریم ﷺ کا نام مبارک کیوں نہ ذکر کیا حالانکہ نام کا ذکر کرنا اولی والیق بالمقام تھا اس لیے کہ مقام مدح میں ممدوح کی تعیین اولی ہوتی ہے۔جواب! (۱) تنویہ بشانہ سے شارح جواب اول ذکر فرما رہے ہیں کہ تعظیماً واجلالاً نام کوترک کردیا کیونکہ الوالعظم وصاحب المرتبت شخصیت کونام کے ساتھ پکارنے میں سوءادب ہے کا الاستاذ ولوالد۔جواب! (۲) ممدوح کے نام کی تصریح اس لیے کی جاتی ہے تاکہ مسمّٰی تعیین ہوجائے ابہام نہ ہو یہاں ابہام نہیں ہے کیونکہ جو وصف افضل الرسل یہاں ذکر کی گئی ہے وہ نبی کریم ﷺ کے علاوہ کسی اور میں متحقق ہی نہیں ہوسکتی ذہن کسی اور طرف متوجہ ہی نہیں ہوسکتا اسلئے نام کی تصریح کی ضرورت نہیں ہے۔نوٹ! یہ اشکال نسخہ مقروءہ ومقررہ عند المصنف پر ہے کیونکہ اس میں اسم النبی ﷺ نہیں ہے نسخہ غیر مقروءہ میں تصریح باسم النبی ﷺ ہے فلا اشکال علیھا۔

والحلبة بالسکون خیل تجمع للسباق من کل اوب استعیر للمضمار.

ترجمہ! اور حلبہ (لام کے سکون کیساتھ) وہ گھوڑے ہیں جو جمع کئے جاتے ہیں ہر طرف سے گھوڑ دوڑ کے لئے مجاز بنایا گیا ہے میدان گھوڑ دوڑ کے لئے۔

حلبہ کا لغوی ومجازی معنی بیان کررہے ہیں حقیقی معنی وہ گھوڑے جو مختلف جوانب سے گھڑ دوڑ کیلئے جمع کیے جائیں۔مجازی معنی میدان گھوڑ دوڑ من قبیل تسمیۃ المحل باسم الحال۔

والمجلی هو السابق من افراس السباق و المصلی هو الذی یتلوه لان راسه عند صلویه.

ترجمہ! اور مجلی وہ گھوڑا ہے جو سبقت کرنے والا ہے دوڑ کے گھوڑوں سے اور مصلی وہ ہے جو اس کے پیچھے ہوتا ہے کیونکہ اسکا سر

اس سابق کی سرین کے پاس ہوتا ہے۔

مجلی و مصلی کا معنی بیان کرر ہے ہیں مجلی وہ گھوڑا جو مقابلہ میں اول نمبر ہو۔ مصلی جو دوم نمبر ہو مصلی کی وجہ تسمیہ بھی ذکر کی کہ اس کا سر مجلی کی صلوین (سرین) کے پاس ہوتا ہے۔

ومعنی ذالک تکثیر الصلوٰۃو تکریرھا او اشار بالمجلی الی الصلوۃ علی النبی علیه السلام و بالمصلی الی الصلوۃ علی الآل لانها تکون ضمناًوتبعاً.

ترجمہ! اور مجلی و مصلی کا مقصد صلوٰۃ علی النبی کی تکثیر اور اسکا تکرار ہے یا مصنف نے اشارہ کیا مجلی کیساتھ صلوٰۃ علی النبی ﷺ کی طرف اور مصلی کے ساتھ صلوٰۃ علی الاٰل کی طرف کیونکہ ضمناً اور تبعاً ہوتی ہے۔

جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ مصنف کا قول کہ میں میدان صلوۃ میں مجلی اور مصلی ہوں درست نہیں ہے یہ اجتماع ضدین ہے فرس یا مجلی ہوگا یا مصلی ہوگا بیک وقت دونوں کا ہونا اجتماع ضدین ہے۔ جواب! (۱) ومعنی ذالک سے دے رہے ہیں کہ یہاں حقیقی معنی مرادنہیں مجازی معنی مراد ہے یعنی تکثر الصلوۃ ای مرۃ بعد مرۃ۔ جواب! (۲) مجلی سے صلوۃ علی النبی اور مصلی سے صلوۃ علی الآل مراد ہے کیونکہ صلوۃ علی النبی قصداً واصالۃً اور صلوۃ علی الآل تبعا وبالعرض ہے۔ جواب! (۳) مجلی ومصلی باعتبار ازمنہ مختلفہ مراد ہیں نہ کہ فی زمان واحد یعنی کسی وقت اول نمبر اور کسی وقت دوم نمبر۔ جواب! (۴) مجلی سے ابتداء کتاب اور مصلی سے انتہاء کتاب مراد ہے عملا بالحدیث کہ ہر کام کی ابتداء وانتہاء میں اگر صلوۃ ہو تو وہ اقرب الی الاجابت ہو جاتا ہے۔ جواب! (۵) مجلی سے کتاب التنقیح اور مصلی سے کتاب التوضیح مراد ہے۔

ثم لا یخفی حسن ما فی قرائن الحمد والصلوۃ من التجنیس وما فی القرینۃ الثانیۃ من الاستعارۃ بالکنایۃ والتخییلٰ والترشیح ومافی الرابعہ من التمثیل .

ترجمہ! پھر نہیں ہے مخفی اس چیز کی خوبی جو حمد اور صلوٰۃ کے جملوں میں ذکر کی گئی ہے یعنی صنعت تجنیس اور جو چیز جملہ ثانیہ میں ذکر کی گئی ہے یعنی استعارہ بالکنایہ اور تخییلیہ اور ترشیحیہ اور جو چیز ذکر کی گئی ہے جملہ رابعہ میں یعنی استعارہ تمثیلیہ۔

غرض شارح! حسن وخوبی عبارت متن ونکات بلاغت کا بیان ہے۔ قرائن. قرینہ کی جمع ہے بمعنی مقرونہ یہاں سے جملہ مراد ہے کیونکہ جمل بھی ایک دوسرے سے ملے ہوتے ہیں قرائن کا لفظ ذکر کیا جمل نہ کہا کیونکہ یہ مستقل جملے نہیں ہیں. تجنیس۔ پہلی خوبی یہ ہے کہ مصنف نے حمد وصلوٰۃ کے جملوں میں صنعت تجنیس کو استعمال کیا۔ صنعت تجنیس، یہ ہے کہ دو لفظ ذکر کیے جائیں جو صورتاً ایک جیسے ومجانس ہوں لیکن معنیً مختلف ہوں جیسے جملہ کے فقرات میں ثانیا کو دو مرتبہ ذکر کیا صورۃً تو مجانس ہیں لیکن معنی مختلف ہیں اول ثانیا کا معنی دوسری بار اور دوسرے ثانیا کا معنی پھیرنے والا اسی طرح جملہ صلوۃ

میں مصلیا میں صنعت تجنیس ہے اول مصلیا کا معنی صلوۃ بھیجنے والا اور ثانی مصلیاً کا معنی دوم نمبر آنے والا۔ **استعارہ بالکنایہ!** دوسرا حسن یہ ہے کہ قرینہ ثانیہ میں استعارہ مکنیہ استعمال کیا ہے ثناء کو فرس جید کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے یہ استعارہ مکنیہ ہے، عنان لوازمات سے ہے یہ استعارہ تخییلیہ اور صرف عنان مناسبات میں سے ہے یہ استعارہ ترشیحیہ ہے۔ **استعارہ تمثیلیہ!** تیسری خوبی یہ ہے کہ جملہ (فی حلبۃ الصلوۃ) مشتمل ہے استعارہ تمثیلیہ پر استعارہ تمثیلیہ اسے کہتے ہیں کہ چند ملی جلی اشیاء سے ایک ھیئت اخذ کر کے اس کو تشبیہ دی جائے دوسری چند اشیاء کی ھیئت منتزعہ کیساتھ مختصر الفاظ عربی میں تشبیہ المرکب بالمرکب کو استعارہ تمثیلیہ کہا جاتا ہے یہاں بھی مقام صلوۃ میں مصنف اور دیگر مصلین صلوۃ علی النبی میں جو سعی و کوشش کر رہے ہیں اور اس میں ان کو مختلف درجات حاصل ہیں کوئی سابق تو کوئی مسبوق ان کی اس ھیئت کو تشبیہ دی گئی ہے اس ھیئت کے ساتھ جو گھوڑوں کو میدان گھوڑ دوڑ میں گھوڑ دوڑ کے وقت اول دوم ہونے کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے تو یہ استعارہ تمثیلیہ ہوگا

وان تقديم المعمولات فى القرائن الثلث الاخيرة لرعاية السجع والا هتمام اذالحصر لايناسب المقام.

ترجمہ! اور بیشک معمولات کو مقدم کرنا آخری تین جملوں میں سجع بندی کی رعایت اور اہتمام شان کیلئے ہے کیونکہ حصر مقام کے مناسب نہیں ہے۔

غرض جواب سوال مقدر۔ اشکال! ہوتا ہے کہ قاعدہ ہے کہ عامل مقدم ہوتا ہے معمول مؤخر ہوتا ہے مصنف نے یہاں معمولات ولعنان الثناء وعلی افضل الرسل وفی حلبۃ الصلواۃ کو مقدم کر کے خلاف اصل کا ارتکاب کیا ہے۔ **جواب!** مصنف نے معمولات کو دو وجہ سے مقدم کیا (۱) رعایت سجع بندی معمولات کی تاخیر سے سجع بندی نہ ہوتی (۲) یہ معمولات بنسبت عوامل کے مہتم بالشان تھے کیونکہ ثناء علی اللہ اہم تھی اسی طرح وعلی افضل الرسل میں افضلیت رسول کا بیان ہے جو اہم ہے **اذالحصر لا يناسب المقام** ۔غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے آپ نے تقدیم معمولات کی دو وجہ بیان کی ہیں حالانکہ تیسری وجہ بھی ہوسکتی ہے وہ حصر ہے،، ممکن ہے مصنف کا مقصود تقدیم المعمولات سے معنی حصر ہو کیونکہ ضابطہ ہے۔ تقدیم ماحقہ التاخیر یفید الحصر ۔ جواب! شارح جواب دے رہے ہیں کہ وجہ سوم (معنی حصر) یہاں مقام کے مناسب نہیں ہے عدم مناسبت کی کئی وجوہ ہوسکتی ہیں۔ وجہ! (۱) حصر کی صورت میں معانی غلط ہو جائیں گے جملہ ولعنان الثناء کا معنی ہوگا صرف اللہ ہی کی طرف عنان ثناء کو پھیرنے والا ہوں غیر اللہ کی ثناء نہیں کروں گا یہ حصر باطل ہے کیونکہ غیر اللہ کی ثناء بھی کی جاتی ہے بلکہ مسنون ہے حدیث میں ہے من لم یشکر الناس لم یشکر اللہ تو ایک شکر باللسان بھی ہوتا ہے وہ یہ کہ محسن کی ثناء کی جائے وعلی افضل الرسل میں حصر ہو تو معنی ہوگا کہ افضل الرسل پر ہی صلوۃ وسلام بھیجنے والا ہوں اور کسی رسول پر نہیں بھیجتا یہ بھی غلط ہے کیونکہ حدیث

میں ہے صلوا علی الانبیاء فانھم بعثوا کما بعثت ، وفی حلبۃ الصلوۃ میں حصر ہو تو معنی ہوگا کہ میں صرف حلبہ صلوۃ ہی میں مجلی ومصلی ہوں اور کوئی کام نہیں کرتا اس سے معلوم ہوا کہ مصنف اور عبادات نماز روزہ حج وغیرہ کی بجا آوری نہیں کرتا صلوۃ علی النبی پر ہی اکتفاء کرتا ہے وہذا اخلاف الواقع تو حصر کی صورت میں معانی غلط ہوں گے۔ وجہ!(۲) یہ مقام مقام حصر ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ حصر دو جگہ پر ہوتی ہے (۱) جب مخاطب اشتراک کا قائل ہو تو مخاطب کے شبہ کے ازالہ کیلئے متکلم حصر کرتا ہے تاکہ اشتراک کی نفی ہو جائے جیسے مخاطب سمجھتا ہو کہ زید عمر دونوں صفت قیام میں مشترک ہیں متکلم حصر کرے گا انما زید قائم ای لا عمرو (۲) مخاطب قلب کا قائل ہو متکلم حصر کر کے اس کی نفی کرتا ہے مخاطب کا زعم ہے کہ زید کھڑا ہے حالانکہ عمرو کھڑا ہے تو متکلم کہتا ہے انما عمرو قائم اس مقام پر ان دو وجہوں میں سے کوئی بھی نہیں ہے کیونکہ مخاطب عند المصنف موجود ہی نہیں ہے جو اشتراک کا قائل ہو یا نفی کا لہذا اس مقام میں حصر کا معنیٰ نہیں ہو سکتا۔ وجہ!(۳) حصر میں اظہار فخر ہے وھو لا یناسب للعالم المتبحر۔

وان انتصاب اولا وثانیا علی الظرفیة۔

ترجمہ! اور بیشک اولاً اور ثانیاً کا منصوب ہونا ظرفیت (مفعول فیہ) کی بنا پر ہے۔

غرض بیان ترکیب! اولاً وثانیاً مفعول فیہ ہیں اور بنا بر ظرفیت منصوب ہیں (۲) یہ بھی احتمال ہے کہ یہ مفعول مطلق ہوں بحذف الموصوف ای حامداً اللہ حمداً اولاً وثانیاً۔

واما التنوین فی اولا مع انہ افعل تفضیل بدلیل الاولی والا وائل کا لفضلی والا فاضل فلا نہ ھھنا ظرف بمعنی قبل و ھو منصرف لا وصفیة لہ اصلا وھذا معنی ماقال فی الصحاح اذا جعلتہ صفة لم تصرفہ تقول لیقتہ عاماً اول واذالم تجعلہ صفة صرفتہ تقول لقیتہ عاما اولاً ومعناہ فی الاول اول من ھذا العام وفی الثانی قبل ھذا العام.

ترجمہ! اور لیکن تنوین اولاً میں باوجودیکہ وہ افعل تفضیل کا صیغہ ہے اولیٰ اور اوائل کی دلیل کیساتھ مثل فُضلیٰ اور افاضل پس اس لئے کہ وہ یہاں ظرف ہے قَبْلُ کے معنی میں اور وہ اس وقت منصرف ہے نہیں ہے کوئی وصفیت اس میں بالکل اور یہی مقصد ہے اس بات کا جو علامہ جوہری نے صحاح میں کہی ہے کہ جب تو اس کو صفت بنائے تو اُس کو منصرف نہ پڑھ (بلکہ غیر منصرف پڑھ) کہتا ہے تو لقیتہ عاماً اَ وَّلَ اور جب تو اُسکو صفت نہ بنائے تو اسکو منصرف پڑھ کہتا ہے تو لقیتہٗ عاماً اولاً اور معنیٰ اس کا پہلی مثال میں یہ ہے کہ میں نے اس سے ملاقات ایسے سال میں جو کہ اس موجودہ سال سے پہلے ہے اور دوسری مثال میں یہ ہے کہ میں نے اس سے ملاقات کی کسی نہ کسی سال اس سال سے پہلے۔

غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ لفظ اول صیغہ اسم تفضیل ہے اور وصف و وزن فعل کی وجہ سے غیر منصرف ہے اور غیر منصرف کا حکم ہے لا کسرۃ ولا تنوین فیہ تو یہاں اولا پر تنوین کا دخول کیسے جائز ہو گیا۔ جواب! لفظ اول کے بارے میں اختلاف ہے۔ عند الکوفیین! یہ اسم تفضیل نہیں ہے بلکہ بر وزن کوکب وجوھر ہے اور ہمزہ اصلی ہے اس کی مؤنث اولۃ ہے کما یقال ناقۃ اولۃ وجمل اول کوفیوں کے مذہب پر اشکال وارد نہ ہوگا کیونکہ اس میں غیر منصرف کے دو سبب موجود نہیں ہیں۔

عند البصریین! اول اسم تفضیل ہے دلیل (۱) اس کی مؤنث اولی بروزن فعلیٰ (اصلہ وولی) جمع اوائل ہے اور یہ دونوں اسم تفضیل کے اوزان ہیں تو ثابت ہوا کہ اول اسم تفضیل ہے دلیل (۲) اس کا استعمال من کے ساتھ ہوتا ہے دلیل (۳) اس میں معنی اسم تفضیل موجود ہے کیونکہ معنی اول اسبق کل شیء ہے کوفیوں کی دلیل کا جواب دیا گیا ہے کہ اول کی مؤنث اولۃ من اغلاط العوام ہے ہکذا قال الرضیؒ فی شرحہ مذہب بصریین پر اشکال! وارد ہوگا کہ جب عندکم اول صیغہ تفضیل ہے تو اس پر تنوین کیوں داخل ہوئی تو وہ جواب دیتے ہیں کہ اول کی استعمال علی وجہین ہوتی ہے (۱) کبھی یہ ماقبل کیلئے صفت ہوگا (۲) کبھی قبل کے معنی میں ہو کر ظرف بنے گا۔ اگر ماقبل میں موصوف مذکور ہے تو یہ صفت بنیگا ورنہ ظرف بنیگا۔ اول صورت میں غیر منصرف ہوگا بوجہ وصف ووزن فعل ثانی صورت میں منصرف ہوگا بوجہ عدم وصفیت'' اسی بات کی تائید کیلئے شارح تفتازانی علامہ جوہری کا قول پیش کر رہا ہے علامہ جوہری نے صحاح میں تحریر فرمایا ہے کہ اگر اول کو ماقبل کی صفت بنایا جائے تو غیر منصرف ہوگا اگر صفت نہ بنایا جائے تو منصرف ہوگا۔ مثالقیتہ عاما اول۔ اول عاما کی صفت ہے معنی ہوگا میں نے اس سے ملاقات کی ایسے سال میں جو کہ اس موجودہ سال سے پہلے ہے اس سے سال معین مراد ہے یعنی اب ۱۹۹۳ء ہے تو عام اول ۱۹۹۲ء ہوگا دوسرے کی مثال لقیتہ عاما اولا اس صورت میں اولا عاما کی صفت نہیں ہے بلکہ قبل کے معنی میں ہو کر ظرف ہے معنی ہوگا لقیتہ عاماً قبل ہذا العام میں نے اس سے موجودہ سال سے پہلے کسی نہ کسی سال میں ملاقات کی چونکہ اس مقام پر اولا بمعنی قبل ہو کر ظرف ہے اس لیے اس پر تنوین کا دخول جائز ہوگا۔ فائدہ! لفظ اول کے مادہ اصلی کے بارے میں تین قول ہیں۔ قول (۱) اس کا مادہ وول ہے تو اَوَّلُ اصل میں اوول تھا واؤ کو واؤ میں ادغام کر دیا اَوَّلُ ہو گیا یہ احتمال راجح ہے علامہ رضیؒ نے شرح شافیہ ص ۲۱۱ پر اسی کو ترجیح دی وجہ ترجیح قلت تصرف ہے دریں صورت اَولُ غیر متصرف ہوگا یعنی اس کی گردان نہیں ہوگی۔ قول (۲) اس کا مادہ ءول ہے تو اول اصل میں اءوَلُ تھا بمعنی رجوع کرنا من باب (نصر) ہمزہ کو علیٰ خلاف القیاس واؤ سے تبدیل کر کے واؤ کو واؤ میں ادغام کیا گیا'' تو اول بمعنی اسبق کل شی ہے اور اسبق کل شئی مرجع کل شئی ہوتا ہے کیونکہ بعد میں آنے والے اعداد کا رجوع اسی طرف ہوتا ہے اس لئے اُسکا نام اول رکھا گیا احتمال دوم شاذ ہے کیونکہ ہمزہ کو خلاف قیاس واؤ سے تبدیل کیا گیا ہے۔ قول (۳) اَوَّلُ کا مادہ وَئَلَ ہے بمعنی نجات پانا عموماً اسبقیت میں نجات ہوتی ہے اس لیے اول کو اول کہا گیا ہے پھر اس میں قلب مکانی کی گئی

ہمزہ واو کی جگہ اور واو ہمزہ کی جگہ لائی گئی تو اَوّلُ سے اءولُ ہو گیا پھر ہمزہ کو علی خلاف القیاس واوَ سے بدل کر واو میں ادغام کیا گیا اَوَّلُ ہو گیا یہ اشذ الشذ وذ ہے کیونکہ اس میں دو شاذ ہیں ایک قلب' دوسرا ہمزہ کو واوَ سے تبدیل کرنا۔

قوله سعد جده ایهام الجد البخت و ابو الاب

ترجمہ! سعد جَدہ' میں صنعت ایہام ہے اس لئے کہ جد کا معنیٰ بخت اور دادا ہے۔

غرض شارح نکتہ بلاغت کا بیان! مصنف نے سعد جدہ میں صنعت ایہام کو استعمال کیا ہے۔ ایھام کا لغوی معنی وھم میں ڈالنا فن بدیع کی اصطلاح میں ابھام کا معنی ہے ایک لفظ بولا جائے جس کے دو معنی ہوں ایک قریبی دوسرا بعیدی متکلم معنی بعیدی مراد لے مخاطب قریبی معنی سمجھے علماء کرام اس کو توریہ بھی کہتے ہیں جیسے حضورﷺ مع ابی بکر صدیقؓ ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لے جارہے تھے راستہ میں دشمن سے ملاقات ہوگئی اس نے حضرت ابو بکرؓ سے سوال کیا من معک ھذا الرجل یا ابا بکر؟ آپ نے جواب دیا رجل یھدینی الی السبیل۔ مخاطب نے معنی قریبی راستہ دکھانا سمجھا جبکہ آپ کا ارادہ راستہ اخروی ودین حق والا راستہ تھا'' یہاں جدہ میں ایھام ہے جد کے دو معنی ہیں (۱) دادا (۲) بخت اول معنی قریبی ہے دوم بعیدی یہاں سے معنی بعیدی بخت مراد ہے کیونکہ مقام دعا ہے تو بخت والا معنی مراد لینا اولی ہے۔ سوال! جد کا معنی دادا اور بخت یہ دونوں متساویان ہیں بدون قرب و بعد کے تو ابھام کی تعریف یہاں صادق نہیں آرہی تو یہاں ابہام کیسے ہوگا۔ جواب! (۱) دادا والا معنی قریب ہے بنسبت بخت کے کیونکہ سعدہ جدہ' والا جملہ تاج الشریعۃ جو کہ مصنف کے دادا ہیں کے متصل بعد آرہا ہے تو یہ قرینہ ہے کہ جد کا معنیٰ دادا ہے تو یہی معنیٰ قریبی ہے۔ جواب! (۲) اگر تسلیم کر لیا جائے کہ دونوں معنی متساویان ہیں تو پھر جواب دیا جائے گا کہ یہاں ابھام کا اصطلاحی معنیٰ مراد نہیں ہے بلکہ معنی عرفی مراد ہے جسکی تعریف یہ ہے اطلاق لفظ ذی معنیین مع ارادہ احدھما سواء کان بعیدا او متساویا یعنی ذو معنیین لفظ بولا جائے اور اس کے دو معنیٰ میں سے کوئی ایک مراد لیا جائے خواہ وہ بعیدی ہو یا دونوں متساوی ہوں لہٰذا اب کوئی اشکال نہیں ہوگا۔ تبصرہ! شارح تفتازانی کا قول فیہ ابھام محل اشکال ہے کیونکہ یہاں جد کا معنی بخت مقام کے مناسب ہے جد بمعنی دادا نہ متساوی ہے نہ قریب اور یہ دادا والا معنی مراد لینا بوجوہ محل اشکال میں ہے (۱) یہ مقام دعا ہے اور دعا اولاً اب کیلئے کی جاتی ہے نہ کہ جد کیلئے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے وبالوالدین احسانا۔ وقال نوح علیہ السلام رب اغفر لی ولوالدی (۲) اس میں بے ادبی وحق تلفی ہے کہ اَبِ حقیقی کو ترک کر کے جد کیلئے دعا کی (۳) عرف عام کے بھی خلاف ہے فقط جد کیلئے دعا معروف عند العلماء والمصنفین نہیں ہے (۴) حدیث پاک میں ہے جب آدمی دعا کرے تو اولاً اپنے لیے پھر غیر کیلئے ترمذی شریف کی حدیث ہے کان رسول اللہﷺ اذا دعا بدأ بنفسہ تو اپنے کو اور والد کو ترک کر کے جد کو مخصوص بالدعا کرنا حدیث کیخلاف ہے لھذا جد کا معنی بخت قریبی ہونا چاہئے بمعنی دادا بعیدی ہونا چاہیے۔

قوله التوفیق جعل الاسباب موافقةو یعدی باللام وتعدیته بالباء تسامح اوتضمین لمنعی التشریف والمصنف کثیر اما یتسامح فی صلات الافعال میلامنه الی جانب المعنی.

ترجمہ! توفیق کا معنی اسباب کو بنا دینا (مطلوب) کے موافق اور یہ متعدی کیا جاتا ہے لام کیساتھ اور اسکو باء کیساتھ متعدی کرنا تسامح ہے یا تضمین ہے تشریف کے معنیٰ کے لئے اور مصنف بسا اوقات تسامح کرتا ہے افعال کے صلوں میں معنی کی جانب میلان کرتے ہوئے۔

غرض! توفیق کی تحقیق لغوی کا بیان لغوی معنی جعل الاسباب موافقة للمطلوب سَواء کان المطلوب خیرا اوشرا توفیق مخصوص ہے مطلوب خیر کے ساتھ اس کی ضد خذلان ہے وفقہ اللہ کے مقابلہ میں خذلہ اللہ کہا جاتا ہے۔ ارشاد و توفیق میں فرق یہ ہے کہ اول عام ہے للمؤمن والکافر ثانی خاص بالمومن ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے ارشد اللہ تعالی للکافرین ولم یوفقھم ویعدی باللام وتعدیتہ بالباء الخ۔ غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! ہوتا ہے کہ باب توفیق کا صلہ لام آتا ہے نہ کہ باء تو اس کا تعدیہ بالباء درست نہیں ہے ۔جواب (۱) جواب اول یہ ہے کہ مصنف نے تسامح وچشم پوشی اختیار کرتے ہوئے باء صلہ ذکر کر دیا تسامح سماحت سے مشتق ہے لغوی معنی ہے سہولت پھر بمعنی چشم پوشی کیونکہ اس میں بھی سہولت ہوتی ہے اور چشم پوشی وہیں ہوتی ہے جہاں کام چل جاتا ہے مثلاً روپیہ تھوڑا سا خراب ہو تو آدمی آنکھ بند کر کے لے لیتا ہے بالکل خراب ہو تو نہیں لیتا ہے پھر تسامح بمعنی مجاز ہو گیا کیونکہ مجاز میں بھی چشم پوشی وسہولت کو ملحوظ رکھا جاتا ہے مثلاً **اسد** بول کر **رجل** بہادر مراد لے لیا گیا حالانکہ رجل شجاع کی نہ تو دم ہے نہ بڑے بال ہیں تو چشم پوشی اور آنکھ بند کر کے ایسا کیا جاتا ہے۔ اصطلاحی معنی تسامح! استعمال اللفظ فی غیر حقیقۃ بلا علاقۃ مقبولۃ وبلا قرینۃ دالۃ علیہ اعتمادا علی ظھور الفھم تو اس مقام پر بھی مصنف نے تسامح ومجاز اختیار کرتے ہوئے لام کی جگہ باء کو ذکر کر دیا۔ جواب! (۲) مصنف نے صنعت تضمین کو اختیار کیا تضمین کا لغوی معنی کسی چیز کو بغل میں لے لینا اور اصطلاحی معنیٰ ایک فعل مذکور سے دوسرے فعل غیر مذکور کا معنی تبعاً مراد لیا جائے مجبوری یہ ہوتی ہے کہ فعل مذکور کے بعد جار مجرور ہوتا ہے جو اس کے متعلق نہیں ہو سکتا اسی بناء پر فعل مذکور کے ضمن میں فعل آخر کا معنی مراد لینا پڑتا ہے اور جار مجرور کو اس کے متعلق کر دیا جاتا ہے پھر تضمین کے دو طریقے ہیں (۱) فعل مذکور کو ہی دوسرے فعل کی تاویل میں کر دیا جائے (۲) فعل مذکور سے اپنا حقیقی معنی مراد لیا جائے اور فعل آخر کو بصورت اسم فاعل حال بنا کر ذکر کر کے جار مجرور اس کے متعلق کر دیا جائے یہاں دونوں طریقے ہو سکتے ہیں اول طریقہ کے مطابق وفقنی بمعنیٰ شرفنی ہوگا ثانی طریقہ کے مطابق عبارت اس طرح ہوگی۔ وفقنی اللہ مشرفا بتالیف۔ والمصنف کثیرا ما یتسامح۔ غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! ہوتا ہے کہ ارتکاب تسامح مصنفین میں عیب شمار ہوتا ہے جب کہ صنعت تضمین محاسن کلام عرب میں سے ہے نیز کثیر الاستعمال ہے اور قرآن وحدیث میں بھی موجود ہے جیسا کہ ارشاد

خداوندی ہے۔ ولکمر واللہ علی ماعد اکم ای حامدین علی ماعد اکم جب یہاں صنعت تضمین ہوسکتی ہے تو تسامح والا جواب کیوں دیا گیا جو کہ عیب فی المصنفین ہے۔ جواب! شارح تفتازانی جواب دے رہے ہیں کہ تسامح والا جواب میں نے اس لیے دیا ہے کہ مصنف کی عادت ہے کہ بہت سے مقامات پر تسامح کا ارتکاب کرتا ہے جب کہ وہاں صنعت تضمین بھی نہیں ہوسکتی میلا منہ سے شارح مصنف کی طرف سے عذر پیش کر رہے ہیں کہ متقدمین مصنفین کا مطمح نظر معنی ومقصود ہوتا تھا وہ الفاظ کی بناوٹ وسجاوٹ وصلات وغیرہ کی طرف نظر نہیں کرتے تھے بناء بریں صلات افعال میں غیر ارادی طور پر تسامح ہوجاتا تھا لیکن یہ اللہ کا فضل کہیں یا ان بزرگوں کی کرامات کہ انکے اس غیر ارادی تسامح میں بھی نکات پوشیدہ ہیں مثلاً اس جگہ توفیق کا صلہ باء کو ذکر کیا تسامحا لیکن اس سے نکتہ نکالا گیا ہے کہ باء مصاحبت کیلئے آتی ہے مصنف نے اشارہ کیا اللہ رب العزت کی توفیق میری تالیف کتاب کے مصاحب اور ساتھ ساتھ رہی ہے۔

وفض من فضضت ختم الکتاب ای فتحته والفض الکسر بالتفریق واختتمت الکتاب بلغت آخره والختام الطین الذی یختم به جعل الکتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشئی المختوم الذی لایطلع علی مخزو ناته لایحاط بمستو دعاته ثم جعل عرضه علی الطالبین بعد الا ختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام۔

ترجمہ! اور فضّ ففضت الکتاب سے ہے یعنی میں نے اسکو کھولا اور فض کا معنی ہے توڑنا جدا کرنے کیساتھ۔ اور اختتمت الکتاب کا معنیٰ ہے میں اس کے آخر تک پہنچ گیا اور ختام کا معنی ہے وہ مٹی جس کے ساتھ مہر لگائی جائے۔ بنایا مصنف نے کتاب کو تمام ہونے سے پہلے اسکے پوشیدہ ہونے کی وجہ سے لوگوں کی نظر سے بمنزلہ شی مختوم کے (مہر لگائی ہوئی) وہ جو کہ نہیں اطلاع حاصل کی جاسکتی اُسکے خزانوں پر اور نہیں احاطہ کیا جاسکتا اس کے مستودعات کے ساتھ (امانت رکھی ہوئی چیزیں) پھر بنایا اس کے پیش کرنے کو طلبہ پر اختتام کے بعد اور انکے نہ روکنے کو مطالعہ سے تمام ہونے کے بعد بمنزلہ مہر کو توڑنے کے۔

غرض فض ! کی تحقیق لغوی کا بیان فض کا لغوی معنی الکسر (یعنی توڑنا) پھر کسر کی دو صورتیں ہیں (۱) کسر بالتفریق جس کا معنی ہے ریزہ ریزہ کرنا (۲) کسر بلا تفریق فض کا معنی الکسر بالتفریق ہے اختتمت اختتام کا معنی بیان کیا بصورت محاورہ اختتمت الکتاب ای بلغت آخره الختام سے ختام کا معنی بیان کیا وہ مٹی جس کے ساتھ مہر لگائی جاتی ہے۔ جعل الکتاب، سے استعارہ بیان کر رہے ہیں مصنف نے کتاب توضیح کو قبل تمامہ تشبیہ دی ہے شئی مختوم کے ساتھ وجہ تشبیہ یہ ہے کہ شئی مختوم کھولنے سے پہلے پوشیدہ ومستور عن نظر الانام ہوتی ہے اسی طرح کتاب قبل تمامہ مستور محجوب عن الناس تھی پھر بعد الاختتام طلبہ کے

سامنے پیش کرنے اور مطالعہ سے نہ روکنے کو تشبیہ دی گئی ہے مہر کے توڑنے کے ساتھ یہ استعارہ بالکنایہ ہے اور ختام لوازمات مشبہ بہ میں سے ہے یہ استعارہ تخییلیہ اور فض مناسبات سے ہو کر استعارہ ترشیحیہ ہے۔

قوله مؤسسة علی قواعد المعقول ای مبنیة علی الوجوه والشرائط المذکورة فی علم المیزان لا کما هو داب قدماء المشائخ من الا قتصار علی حصول المقصود .

ترجمہ! مؤسسة یعنی مبنی ہیں ان وجوہ اور شرائط پر جو مذکور ہے علم المیز ان میں نہ کہ ایسے جیسا کہ عادت ہے قدماء مشائخ کی یعنی اکتفاء کر لینا مقصود کے حاصل ہونے پر۔

غرض تحقیق لغوی! اور متقدمین ومتاخرین کے طریق میں فرق کا بیان۔ **مؤسسة** کا معنی مبنیۃ کیا ہے یہ مشتق من الاساس ہے بمعنی بنیاد مقصد عبارت یہ ہے کہ میری کتاب میں قدماء مشائخ کا طرز اختیار نہیں کیا گیا جو صرف تبیین مقصد پر اکتفاء کیا کرتے تھے اور قواعد وضوابط منطقیہ کی طرف التفات نہ کرتے تھے بلکہ متاخرین کا انداز اختیار کیا گیا ہے کہ دلائل علم المیز ان کے قواعد پر مشتمل ہوں گے دلائل کو صغری وکبری کے ضمن میں بیان کیا جائے گا وغیرہ۔

قوله ترتیب انیق ای حسن معجب یریدبه بعض ماتصرف فیه من التقدیم والتاخیر فی المباحث والا بواب علی الوجه الاحسن الالیق والصواب لم یسبقنی الی مثله۔ سبقت العالمین الی المعا لی.

ترجمہ! یعنی خوبصورت تعجب میں ڈالنے والی ترتیب مصنف ارادہ کرتا ہے بعض ان تبدیلیوں کا جو اس کتاب میں کی ہیں یعنی تقدیم وتاخیر مباحث اور ابواب میں احسن والیق طریقے پر اور صواب یہ تھا کہ مصنف لم یسبقنی الی مثلہ کہتا (بصلۃ الیٰ) (جیسا کہ شاعر نے کہا) سبقت العالمین الی المعالی۔

غرض بیان معنی لغوی! وتوضیح متن ای حسن معجب سے انیق کا معنی لغوی بیان کیا بمعنی ایسا خوبصورت جو تعجب میں ڈال دے پھر وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ اس ترتیب انیق سے مراد وہ تقدمات وتأخرات ہیں جو مصنف نے مباحث وابواب میں علی الوجہ الاحسن والالیق اختیار فرمائے ہیں مثلاً تقسیم ثانی کو ثالث اور ثالث کو ثانی بنانا وغیرہ. **والصواب لم یسبقنی الی مثله** ۔غرض شارح! مصنف پر اشکال کر رہے ہیں کہ لم یسبقنی علی مثلہ کی بجائے الی مثلہ کہنا چاہئے تھا کیونکہ باب سبق متعدی بصلہ الی ہوتا ہے اس پر ایک شاعر عمر خیام کا شعر استشهاداً پیش کرتا ہے سبقت العالمین الی المعالی بصائب فکرة وعلوهمة الخ تو یہاں بھی مصنف نے صلہ غلط ذکر کیا ہے۔ تبصرہ! شراح ومحشین رقم طراز ہیں کہ شارح کا یہ اشکال درست نہیں ہے کیونکہ اس نے والصواب کہا اور الصواب ضد الخطاء والغلط ہے اس کا اطلاق اس جگہ ہوتا ہے جہاں جانب مخالف کی کوئی

توجیہ نہ ہو سکے حالانکہ یہاں متعدد توجیہات ہو سکتی ہیں۔ توجیہ اول (۱) جس طرح سبق متعدی بصلہ الیٰ ہوتا ہے اسی طرح بصلہ علی بھی متعدی ہوتا ہے۔ جیسا کہ قرآن پاک میں ہے وما نحن بمسبوقین علی ان نبدل امثالکم۔ باقی استدلال! تفتازانی من شعر الخیام پر بھی اشکال کیا گیا ہے کہ عمر خیام شعراء مولدین ومتاخرین سے تعلق رکھتا ہے اور مولدین کے کلام سے استشہاد بالاجماع جائز نہیں ہے نیز وہ عجمی بھی ہیں اور کلام عجم سے بھی استشہاد جائز نہیں ہے۔ توجیہ دوم (۲) مصنف نے تسامح اختیار کرتے ہوئے علی ذکر کیا اور اس تسامح غیر ارادی میں نکتہ یہ مضمر ہے کہ علی علو سے ہے مصنف نے اشارہ کیا کہ میں ایسی بلندی پر پہنچا ہوں کہ کوئی شخص وہاں تک نہ پہنچ سکا۔ توجیہ ثالث (۳) مصنف نے صنعت تضمین (والتضمین باب واسع فی کلام العرب نقل عن ابن جنی لو نقلت تضمینات العرب لاجتمعت مجلدات) کو اختیار کیا سبق متضمن ہوگا معنی غلب یا اطلع یا وقف یا استعلاء کو پھر تضمین کی وہی دو صورتیں اختیار کی جائیں گی جو مذکور فی ماقبل ہو چکی ہیں اول صورت میں عبارت ہوگی لم یسبقنی بمعنی لم یقضنی یا لم یغلبنی علی مثلہ اور ثانی صورت میں عبارت اس طرح ہوگی لم یسبقنی واقفا یا غالبا یا مستعلیا علی مثلہ وغیرہ خلاصہ اینکہ تین توجیہات سے ثابت ہو گیا کہ سبق کا صلہ علی آ سکتا ہے تو شارح تفتازانی کا والصواب کہنا درست نہیں ہے حقیقت بات یہ ہے کہ شارح نے جب ایک مرتبہ کثیرا ما یتسامح میں ذکر کر دیا ہے کہ مصنف بہت زیادہ تسامح کرتا ہے تو اس کے بعد بار بار تسامح والا اشکال کرنا لغو ہے۔

قوله لم تبلغ صفة تدقيقات والعائد محذوف اى لم يبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان اوالمراد لم يصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع المضمر وتعدية البلوغ بالى لجعله بمعنى الوصول والانتهاء.

ترجمہ! لم تبلغ یہ تدقیقات کی صفت ہے اور عائد محذوف ہے یعنی (لم یبلغہا) نہیں پہنچے ان تدقیقات تک اصول فقہ کے شہسوار اس زمانہ کی انتہا تک یا مراد یہ ہے کہ نہیں پہنچے اس علم کے شہسوار اس تدقیق کی انتہا تک پس یہ ہوگا اسم ظاہر کو ضمیر کی جگہ رکھنے سے۔ اور بلوغ کو الی کیساتھ متعدی کرنا اسکو وصول اور انتہا کے معنی میں کرنے کی وجہ سے ہے۔

غرض بیان ترکیب! کہ لم یبلغ فرسان ھذا العلم الی ھذا الامد جملہ مل کر تدقیقات کی صفت ہے۔ والعائد محذوف الخ۔

غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ جب جملہ ماقبل کیلئے صفت واقع ہو تو اس میں کسی رابطہ کا ہونا ضروری ہے پھر رابطہ کی دو صورتیں ہیں (۱) کبھی رابطہ ضمیر ہوگی (۲) کبھی موصوف بعینہ جملہ صفتیہ میں مذکور ہوگا جو کہ رابط ہوگا یہاں رابطہ کی دو صورتوں میں سے کوئی بھی نہیں ہے۔ جواب! شارح جواب دے رہے ہیں کہ مقام ہذا میں دونوں صورتیں ہو سکتی ہیں۔ اول صورت! میں رابط ضمیر محذوف ہوگی عبارت ہوگی۔ لم یبلغھا فرسان ھذا العلم الی ھذہ الغایۃ، اور اس غایت سے غایت زمانی

مراد ہوگی مطلب ہوگا کہ اس زمانہ تک شہسوار علم اصول میں سے کوئی بھی ان تدقیقات تک نہیں پہنچ سکا۔ دوسری صورت! میں الامد سے غایت تدقیق مراد ہوگی تو گویا موصوف تدقیقات خود جملہ صفتیہ میں مذکور ہوگا تو یہ من قبیل وضع المظہر موضع المضمر ہوگا جیسے الحاقۃ ما الحاقۃ کیونکہ مرجع کے مذکور ہونے کی وجہ سے موقع ضمیر کا تھا تو عبارت اس طرح ہوگی لم یبلغ فرسان ھذ العلم الی ھذہ الغایۃ من التدقیق تو موصوف تدقیق خود جملہ صفتیہ میں آ گیا تو ربط حاصل ہو گیا۔ وتعدیۃ البلوغ۔ جواب سوال! بلوغ فعل متعدی بنفسہ ہوتا ہے اس کو الی کے ساتھ متعدی کرنا درست نہیں۔ جواب! یہ دیا کہ صنعت تضمین کو اختیار کیا لم یبلغ بمعنی لم یصل اور لم ینتہ ہے۔

قولہ سمیت ھذاالکتاب جواب لما وضع الاشارۃ موضع الضمیر لکمال العنایۃ بمتییزہ فان قلت لما لثبوت الثانی لثبوت الاول فیقتضی سببیۃ ماذکر بعد لما لتسمیۃ الکتاب بالتوضیح فما وجھہ قلت وجھہ ان الضمیر فی اتمامہ للشرح المذکور الموصوف بانہ شرح لمشکلات التنقیح وفتح لمغلقاتہ اتمام مثل ھذا الشرح مع اشتمالہ علی الامور المذکورۃ یصلح سببا لتسمیت بالتوضیح فی حل غوامض التنقیح.

ترجمہ! سمیت ھذاالکتاب لما کا جواب ہے منصف نے اسم اشارہ کو ضمیر کی جگہ رکھ دیا بوجہ کمال اہتمام کے اسکو جدا کرنے کیساتھ (دوسری کتب سے) پس اگر تو کہے کہ لما ثبوت ثانی کیلئے ہے بوجہ ثبوت اول کے پس یہ تقاضا کریگا اُس چیز کے سبب بننے کا جو لما کے بعد ذکر کی گئی ہے کتاب کے نام رکھنے کیلئے توضیح کیساتھ پس اسکی کیا توجیہ ہے میں کہتا ہوں کہ اسکی توجیہ یہ ہے کہ ضمیر اتمامہٗ میں شرح مذکور کے لئے جو کہ موصوف ہے بایں صفت کہ وہ تنقیح کے مشکلات کیلئے شرح ہے اور اس کے مغلقات کو کھولنے والی ہے اور اس جیسی شرح کو مکمل کرنا ساتھ مشتمل ہونے اسکے امور مذکورہ پر صلاحیت رکھتی ہے سبب بننے کی توضیح فی حل غوامض التنقیح نام رکھنے کے ساتھ۔

جواب لما سے بیان ترکیب ہے! سمیت جواب لما ہے۔ فائدہ! یہاں دو نسخے ہیں (۱) ایک نسخہ میں واؤ نہیں ہے اس نسخے کے مطابق ترکیب درست ہے سمیت جواب لما ہے (۲) نسخہ ثانیہ میں واؤ ہے دریں صورت وسمیت جملۃ عراضۃ پر معطوف ہوگا اور جملۃ عراضۃ جواب لما ہوگا نہ کہ وسمیت۔ (۲) دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ واؤ زائدہ ہے عاطفہ نہیں ہے فلا اشکال۔ وضع اسم الاشارہ الخ۔ جواب سوال! سوال یہ ہوتا ہے کہ ھذ الکتاب کا مشار الیہ کتاب ہے جو ماقبل مین مذکور ہو چکی ہے تو یہ موقع ضمیر کا تھا سمیتہ کہنا چاہیے تھا اسم اشارہ ذکر کرنے میں کیا حکمت ہے۔ جواب! (۱) حکمت یہ ہے کہ گو ضمیر کے ذکر سے مرجع کو تمیز حاصل ہو جاتا ہے لیکن کمال تمیز حاصل نہیں ہوتا جب کہ اسم اشارہ کو ذکر کرنے سے مشار الیہ میں کمال تمیز

حاصل ہو جاتا ہے گویا مشارالیہ محسوس ومبصر ہوتا ہے یہاں مقصود کمال تمیز کا حصول تھا اسی بناء پر اسم اشارہ ذکر کیا۔ جواب!(۲)اسم اشارہ کواس لیے ذکر کیا کہ مرجع بہت بعید ہو گیا تھا تو اسم اشارہ کا ذکر مناسب تھا۔**فان قلت** حاصل اشکال یہ ہے کہ لما موضوع ہے برائے ثبوت ثانی بسبب ثبوت اول اول جملہ شرط ثانی جزاء ہوگا۔ضابطہ مسلمہ ہے کہ شرط جزاء کیلئے سبب بنتی ہے جزامسبب بنتی ہے مثلاً ان ضربت ضربتُ ضابطہ کے مطابق لما تیسرا اتمامہ الخ شرط وسبب بنے گا اور سمیت ھذ الکتاب بالتوضیح فی حل غوامض التنقیح جزاء اور مسبب بنے گا حالانکہ اتمام شرح الخ توضیح نام رکھنے کا سبب نہیں ہوسکتا کیونکہ ان میں کوئی ربط نہیں ہے۔جواب!(۱) اتمامہ کی ضمیر کا مرجع شرح ہے لیکن مطلقا نہیں بلکہ وہ شرح جو موصوف ہے بشرح مشکلات وفتح مغلقات اور دیگر اوصاف کے ساتھ اور شرح موصوف بھذہ الصفات المذکورہ کا اتمام صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ سبب بنے۔توضیح فی حل غوامض التنقیح نام رکھنے کیلئے تاکہ اسم مطابق مسمی ہو جائے لیکن شارح تفتازانی کا جواب قابل اشکال ہے کیونکہ ضمیر کا مرجع فقط ذات ہوتی ہے ذوات مع الصفات مرجع نہیں ہوتا اسی بناء پر اللہ تعالی نے اولئک علی ھدی میں اولئک اسم اشارہ ذکر کیا ھم ضمیر کو ذکر نہ کیا کیونکہ اس صورت میں ھم ضمیر کا مرجع ذوات متقین بنتے جبکہ ذات باری تعالی متقین موصوفین بھذہ الصفات کو مرجع بنانا چاہتے تھے تو اسم اشارہ ذکر کیا۔جواب!(۲) جواب وجزاء فقط سمیت ہے تو اتمام شرح تسمیہ ھذ الکتاب کا سبب بن سکتا ہے یقیناً۔جواب!(۳) سبیت ومسبیت بنا قانون اکثری ہے کلی نہیں ہے جیسے۔ ولما توجہ تلقاء مدین قال عسی ربی ان یھدینی میں توجہ الی مدین اس قول کا سبب نہیں ہے۔جواب!(۴) لما کا جواب جملۃ عراضیۃ ہے نہ کہ سمیۃ بلکہ معطوف ہے تو اصل جواب کا مسبب بنا ضروری ہے معطوف کا مسبب بنا ضروری نہیں ہے کیونکہ جو امور معطوف علیہ میں ملحوظ ہوتے ہیں ضروری نہیں ہے کہ معطوف میں بھی ملحوظ ہوں جیسے رب شاۃ وسخلتھا رب کا مدخول معرفہ نہیں ہوسکتا لیکن معطوف علی مدخول رب معرفہ ہوسکتا ہے۔

(تمت خطبۃ التوضیح بعونہ تعالی وبفضلہ)

﴿ خطبہ تنقیح مع توضیح ﴾

بسم اللہ الرحمن الرحیم الیہ یصعد الکلم الطیب

حل المفردات! یصعد از سمع معنی چڑھنا الحرکۃ من الاسفل الی الاعلیٰ محامد جمع محمدۃ مصدر میمی بمعنی الحمد اصول جمع اصل مراد عقائد وایمان مشارع جمع مشرعۃ پانی کی نالیاں یا تالاب مراد قرآنی آیات ماء سے مراد دلائل مستنبطہ من القرآن ولفروعھا جمع فرع لغوی معنی شاخ مراد احکام شرعیہ واعمال صالحہ ممھد از باب تفعیل درست کرنا برابر کرنا اصول شرعیہ سے ادلۂ کلیہ مراد ہیں ممھدۃ المبانی سے عقائد مراد ہیں فروع سے احکام شرعیہ مراد ہیں رقیقۃ الحواشی دقیقہ بمعنی لطیفہ حواشی جمع حاشیہ بمعنی کنارہ مراد عبارۃ النص، دلالت النص، اشارۃ النص، اقتضاءُ النص، دقیقۃ دقۃ سے ہے باریک دقیقۃ المعانی سے علل احکام جزئیہ مراد ہیں۔ ترکیب! من محامد الکلم سے حال ہے اور اسکا بیان ہے لاصولھا خبر مقدم ماء مبتداء مؤخر وکذا ولفروعھا نماء علیٰ ان جعل محامد کے متعلق ہے اصول الشریعۃ جعل کا مفعول اول ممھدۃ المبانی مفعول ثانی ہے وفروعھا بذریعہ عطف جعل کا مفعول اول ورقیقۃ الحواشی مفعول دوم ہے۔

ترجمہ! اس اللہ تعالیٰ کی طرف چڑھتے ہیں پاکیزہ کلمے جو ہونیوالے ہیں اللہ تعالیٰ کے محامد سے ایسے محامد کہ جن کے اصول کیلئے (عقائد وایمان) شریعت کے تالابوں سے (قرآن پاک کی آیات) پانی ہے (دلائل مستنبطہ) اور ان کے فروع کیلئے (اعمال صالحہ واحکام شرعیہ) قبولیت کی باد صباء سے بڑھنا ہے اور یہ محامد اس بات پر ہیں کہ بنادیا اللہ تعالیٰ نے شریعت کے اصول (ادلۂ کلیہ) کو صحیح اور درست بنیادوں والا (مراد عقائد) اور بنادیا اللہ تعالیٰ نے فروع (احکام شرعیہ) کو باریک حواشی والا (مراد عبارۃ النص واخواتھا) اور دقیق معانی والا (مراد علل احکام جزئیہ جو بہت دقیق ہوتی ہیں ہر آدمی کا وصول ان تک متعذر ہوتا ہے صرف مجتہد پہنچ سکتا ہے۔

تشریح! مذکورہ عبارت سے خطبہ ثالثہ خطبہ تنقیح شروع ہو رہا ہے مقصد عبارت یہ ہے کہ میں اللہ جل جلالہ کی حمد بیان کرتا ہوں اس بناء پر کہ اللہ تعالیٰ کی طرف محامد جیسے پاکیزہ کلمات کا صعود ہوتا ہے ایسے محامد جن کے اصول وعقائد کو شریعت کے تالابوں سے پانی دیا جاتا ہے مقصد اینکہ محامد جو فعل لسان ہیں ان کے اصول عقائد ہیں جو متعلق بالقلب ہیں شریعت جو کہ نام ہے قرآن پاک کا اس قرآن پاک سے دلائل مستنبط کر کے عقائد پر قائم کئے جاتے ہیں تو عقائد پختہ ہو جاتے ہیں اور فروع احکام شریعہ واعمال صالحہ کو درجہ قبولیت عطاء ہوتا ہے تو وہ بڑھ جاتے ہیں ان میں نماء وسرسبزی آجاتی ہے اور یہ محامد اس لیے کیے جارہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات منعم ہے اس کے انعام غیر متناہی ہیں خصوصا اللہ تعالیٰ نے یہ انعام عطاء فرمایا ہے کہ شریعت

کے اصول وادلہ کی بنیاد کو مضبوط بنادیا اور احکام شریعت کے حواشی کو باریک بنادیا اور ان کے علل کو دقیق ومشکل ترین بنادیا ہر شخص کی وہاں تک رسائی نہیں ہوسکتی۔

(توضیح) افتتح بالضمیر قبل الذکر لیدل علی حضوره فی الذهن الخ. جواب سوال مقدر! الیه کی ضمیر کا مرجع ذات باری ہے وہ مذکور فی ماقبل نہیں ہے اضمار قبل الذکر لازم آتا ہے؟ جواب! مرجع مذکور ہے کیونکہ مرجع کے مذکور ہونے کی دوصورتیں ہیں (۱) کبھی مرجع صراحۃ مذکور ہوتا ہے (۲) کبھی ضمناً حکماً مذکور ہوتا ہے یہاں مرجع ضمناً وذھناً مذکور ہے کیونکہ اللہ تعالی کی ذات ہروقت حاضر فی قلب کل مؤمن ہے خصوصاً جب افتتاح کتاب ہو رہا ہے اس وقت تو حضور متیقن ہے اس کی دومثالیں ذکر کیں وبالحق انزلناه مرجع قرآن پاک مذکور فی ماقبل نہیں ہے (۲) انه لقرآن، مرجع ماقبل میں نہیں بلکہ بعد میں مذکور ہے۔ وقوله الطیب۔ جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے الطیب الکلم کی صفت ہے الکلم جمع ہے: ضابطہ، ہے کہ جمع مکسر غیر ذوالعقول کی صفت واحدہ مؤنثہ آتی ہے تو الطیبۃ ہونا چاہئے تھا؟ جواب! (۱) مذہب حق کے مطابق الکلم جنس ہے جمع نہیں ہے کما ھو رای الجمهور فلا اشکال۔ جواب! (۲) الطیب الکلم کی صفت نہیں ہے بلکہ بعض محذوف کی صفت ہے۔ جواب! (۳) شارح تفتازانی جواب دے رہے ہیں الکلم اگرچہ جمع ہے لیکن صفت کی تذکیر ایک ضابطہ کی بناء پر ہے: ضابطہ، یہ ہے کہ ہر وہ جمع جس کے واحد اور اس کے درمیان تا فارق ہو اس کی صفت مذکر ومؤنث دونوں طریقہ پر لائی جاسکتی ہے مثال ذکر کی نخل خاویہ ای ساقطہ یہاں صفت مؤنث ذکر کی گئی ہے اور نخل منقعر میں صفت مذکر ذکر کی گئی ہے اور نخل ایسی جمع ہے اس کے واحد پر تاء داخل ہوتی ہے یقال نخلۃ اس طرح کلم کا مفرد کلمۃ ہے واحد پر تاء داخل ہے لہذا اس کی صفت دونوں طرح ذکر کی جاسکتی ہے۔ بنی علی اربعه ارکان قصر الاحکام الخ

حل مفردات! مقصورات جمع مقصورة خیام جمع خیمۃ کبح ازباب فتح لگام کھینچنا منصه اونچی جگہ جہاں دلہن کو بٹھایا جاتا ہے جلوہ کیلئے عرائس جمع عروس دلہا دلہن یستوی فیه المذکر والمؤنث ابکار جمع بکر اول کل شئی بمعنی نیا افکار جمع فکر۔ ترکیب! قصر الاحکام، بنی کا مفعول ہے غایۃ الاحکام، احکم کا مفعول ہے المتشابھات، جعل کا مفعول اول ہے اور مقصورات مفعول دوم ہے ابتلاء جعل کا مفعول لہ ہے والنصوص کا عطف المتشابھات پر ہے منصۃ بواسطہ عطف جعل کا مفعول دوم ہے۔

ترجمہ: بنایا رب العزت نے چار ارکان پر احکام کے محل کو اور مضبوط کردیا اس محل کو محکمات آیات کے ساتھ انتہائی مضبوط کرنا اور کردیا اللہ تعالی نے متشابھات کو پوشیدگی کے خیموں میں بند کیے ہوئے راسخین کے قلوب کا امتحان لینے کیلئے کیونکہ ہمارے مذہب کے مطابق (ہمارا مذہب وما یعلم تاویلہ الا اللہ پر وقف لازم ہے) متشابھات کا انزال راسخین فی العلم کا امتحان لینے کیلئے ہے ان کے ذہنوں کی لگام کو کھینچ لینے کے ساتھ غور وفکر کرنے سے ان متشابھات میں اور پہنچنے سے اس چیز کی طرف کہ مشاق

ہوتے ہیں وہ اس کی طرف یعنی علم حاصل کرنا اسرار کے ساتھ جو کہ امانت رکھا ہے ان اسرار کو اللہ تعالیٰ نے ان متشابہات میں اور نہیں مطلع کیا اللہ تعالیٰ نے کسی ایک کو اپنی مخلوق سے ان متشابہات پر اور بنادیا اللہ تعالیٰ نے نصوص کو متفکرین کے افکار میں سے نئے نئے دلہنوں جیسے افکار کی جلوہ گاہ۔ منصۃ وہ جگہ جس پر دلہن کو دیدار کرنے کیلئے بٹھایا جاتا ہے۔

تشریح! مقصد عبارت اینکہ اللہ تعالیٰ نے ارکان اربع (مراد ادلۂ اربع) پر احکام کا محل بنایا اور آیات محکمات کے ذریعے سے ان کو مضبوط کر دیا اور متشابہات کو خیموں کے پردوں میں بند کر دیا یعنی ان کے مفہوم ومعنی پر کسی کو اطلاع نہیں دی۔ سوال ہوگا کہ پھر متشابہات کے انزال کا مقصد کیا ہوگا جب معنی ومفہوم ہی معلوم نہیں ہے، جواب دیا گیا کہ انزال متشابہات سے مقصود علماء کرام کا امتحان ہے امتحان ہر شخص کا اس کی شان کے مطابق اور اسکی خواہش کے برعکس ہوتا ہے علماء کی خواہش ہوتی ہے کہ ہر لفظ کا معنی ومفہوم معلوم کیا جائے تو متشابہات سے ان کا امتحان لیا کہ ان کی مراد معلوم کرنے کی کوشش نہ کی جائے ان میں غور خوض نہ کیا جائے ہمارے نزدیک وما یعلم تاویلہ الا اللہ پر وقف لازم ہے راسخون فی العلم بھی مراد متشابہات نہیں جانتے البتہ اللہ تعالیٰ نے نصوص کو لوگوں کے افکار باکرہ کیلئے جلوہ گاہ بنادیا لوگ ان سے مسائل اخذ کرتے ہیں۔

وکشف القناع عن جمال مجملات کتابہ۔

حل مفردات! **قناع** پردہ اوڑھنی **مجملات** سے مبہمات مراد ہیں سنت سے افعال النبی ﷺ اور خطاب سے اقوال النبی مراد ہیں فصل خطاب میں اضافت الصفۃ الی الموصوف ہے ای الخطاب الفصل پھر الفصل یا اسم فاعل کے معنی میں ہے ای الخطاب الفاصل بین الحق والباطل یا اسم مفعول کے معنی میں ہے ای الخطاب المفصول۔ بمعنی واضح وروشن ما رفع میں ما بمعنی مادام ہے صلی کی غایت ہے اعلام بمعنی جھنڈے معالم جمع معلم الاثر فی الطریق یعنی نشان یہاں سے علل احکام مراد ہیں مسالک جمع مسلک چلنے کی جگہ معتبرین قیاس کرنے والے۔

ترکیب! القناع کشف کا مفعول ہے معالم، وضع کا مفعول ہے الحکم یعلم کا مفعول ہے۔

ترجمہ! اور کھول دیا اللہ تعالیٰ نے پردے کو اپنی کتاب کے مجملات کے جمال سے اپنے نبی ﷺ کی سنت کے ذریعہ اور ان کے خطاب فاصل کے ذریعہ سے رحمت نازل فرمائے اللہ تعالیٰ نبی کریم ﷺ پر اور آپ کی آل پر جب تک کہ دین کے جھنڈے اجماع مجتہدین کے ساتھ بلند رہیں اور رکھدیا اللہ تعالیٰ نے علم کی نشانیوں (علل) کو قیاس کرنے والوں کے راستوں پر اس کی وضاحت کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں معالم علم سے مراد علل ہیں جن کے ذریعہ مجتہد مقیس میں حکم معلوم کرتا ہے مسالک سے مواقع سلوک مراد ہے فکر کے قدموں کے ساتھ موارد نصوص سے احکام ثابتہ فی الفروع کی طرف پس مبداء ان کے سلوک کا وہ لفظ نص ہے پھر وہ گذرتے ہیں اس لفظ سے معانی لغویہ ظاہرہ کی طرف پھر معانی شرعیہ باطنہ کی طرف پھر وہ پاتے ہیں ان

میں علامات وامارات کو کہہ رکھا ہوتا ہے ان کو شارع نے تاکہ ہدایت حاصل کریں ان کے ساتھ مقاصد کی طرف جب مصنف نے بنی علی اربعہ ارکان کہا تو پھر ان ارکان اربعہ کو ترتیب شارع کے مطابق ذکر کیا۔

تشریح! جب ماقبل میں مصنف نے ارکان اربعہ کا ذکر کیا تو اب ان کو اسی ترتیب سے ذکر کررہے ہیں جو شارع نے بیان فرمائی' حاصل اینکہ اللہ تعالی کی کتاب میں جو مجملات ومبہمات تھے انہوں نے اپنے نبی کریم ﷺ کی سنت اور خطاب فاصل سے ان کو کھول دیا پھر دعا کی جب تک دین کے جھنڈے اجماع مجتہدین کے ساتھ بلند رہیں اللہ کی رحمت نبی کریم ﷺ پر نازل ہوتی رہے پھر اللہ تعالی نے قیاس کرنے والوں کیلئے نصوص میں معالم ونشانیاں رکھدی ہیں وہ علل ہیں تاکہ ان کو دیکھ کر قائسین مقیس کا حکم نکال سکیں تو قائسین سب سے اولا نص کا لفظ دیکھتے ہیں پھر معنی لغوی ظاہری پھر معنی شرعی باطنی کی طرف نظر کرتے ہیں پھر ان کی علل کی تلاش کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جو شارع نے رکھی ہوتی ہیں پھر ان علل کے ذریعہ سے مقیس کا حکم معلوم ہوجاتا ہے۔

وبعد فان العبد المتوسل ۔حل مفردات! **جده** از ضرب مصدر جدة نیا ہونا مصدر جدا' کوشش کرنا' تحقیق کرنا' سخت ہونا' عظیم ہونا' **جد سعده**، بمعنی عظم سعادتہ وبختہ' وسعد جدہ' سمع نیک بخت ہونا جدا اگر بفتح الجیم ہو تو اس کے دو معنی ہیں (۱) دادا (۲) نصیبہ اگر بکسر الجیم ہو تو اس کا معنی کوشش تو سعد جدہ بمعنی انجح جدہ ہوگا **فحول** جمع فحل قوی ونر آدمی **مکبین** اکباب سے ہے معنی لغوی چہرے کے بل گرنا مجازی ومرادی معنی کسی شی ء کی طرف غایت توجہ کیساتھ متوجہ ہونا مناسبت یہ ہے کہ جو آدمی کسی شی ء کی طرف غایت توجہ کرتا ہے تو گویا وہ اس پر گر جاتا ہے۔ **بواه الله** معنی انزل واسکن۔ **جليل الشان** ای عظیم الامر رفیع القدر باہر البرہان۔ ای غالب الحجۃ وفائق الحجۃ البرہان ہو الحجۃ القطعیۃ الیقنیہ۔ **مرکوز** ای مدفون (از نصر) زمین میں گاڑنا دفن کرنا۔ **کنوز** جمع کنز خزینہ از ضرب جمع کرنا ذخیرہ کرنا اضافۃ کنوز الی المعانی من قبیل اضافۃ المشبہ بہ الی المشبہ ہے۔ **صخور** جمع صخر سخت پتھر اس جگہ بھی اضافت المشبہ بہ الی المشبہ ہے۔ **مرموز** (نصر ضرب) اشارہ کرنا۔ **غوامض** جمع غامضہ (از نصر وکرم) کلام کا دقیق ہونا۔ **نكت** جمع نکتہ دقیقہ لطیفہ جس کو ذہین آدمی معلوم کرسکے لحدۃ نظرہ۔ **دقائق** جمع دقیقہ۔ **اسرار** جمع سر **اشارات** جمع اشارہ اضافۃ الغوامض الی نکتہ من قبیل اضافۃ الصفۃ الی موصوف اصل عبارت النکت الغامضہ **الحاظ** جمع لحظ بفتح اللام النظر الی شی بموخر العین آنکھ کے کونے سے دیکھنا **زبدة** خلاصہ **منيعة** بمعنی مضبوط (بلند) ای محکمۃ متشبثا باب تفعل متعلق ہونا چمٹنا **اهداب** جمع ہدب وھو الورقۃ الدقیقۃ وطرف الثوب کنارا جسے (پھندن) کہا جاتا ہے والمراد اطراف السحر وانواعہ والمقصد ان الکلام باعتبار الاشتمال علی انواع البلاغۃ والفصاحۃ ووجوہ البیان وطرق تحسین الکلام کانہ انواع السحر ، العروۃ عروۃ کل شئ قبضتہ کالکوز والسیف والسکین۔

ترکیب! فحول العلماء مفعول اول رئیتمکبین مفعول دوم وعلی قواعد المعقول جار مجرور تاسیس کے متعلق ہے تاسیسہ وتقسیمہ حاولت، کامفعول ہے موردا حال ہے حاولت سے زبدۃ مفعول ہے موردا کا سالکا وکذا متشبثاً ومتمسکا احوال من حاولت۔

ترجمہ! اور بعد الحمد والصلوۃ پس عبد متوسل الی اللہ باقوی الذریعۃ (ایمان کامل یا نبی کریم ﷺ) عبید اللہ بن تاج الشریعہ عظیم ہو اس کی سعادت ونیک بخت اور سعید ہو اس کا دادا یا اچھا ہو اس کا نصیبہ (ان کان الجد بفتح الجیم) اگر بکسر الجیم ہو تو معنی ہوگا کامیاب ہو اس کی کوشش کہتا ہے وہ عبد جب دیکھا میں نے ماہر علماء کو کہ وہ گرنے والے تھے ہر عہد وزمانہ میں اصول فقہ کے مباحثہ پر ای مقبلین سے مکبین کا مجازی معنی بیان کیا یعنی متوجہ ہونے والے تھے اس مباحثہ اصول فقہ پر من اکب سے تحقیق اشتقاقی بیان کی کہ مکبین اکب سے ہے اکب علی وجہ بمعنی سقط علی وجہہ فان من اقبل سے حقیقی ومجازی معنی میں مناسبت کا بیان ہے کہ جو شخص کسی چیز پر غایت توجہ کے ساتھ متوجہ ہوتا ہیگو یا وہ اس پر گر جاتا ہیہ اصول فقہ کتاب ہونے والی ہے شیخ امام کیلئے جو ائمہ عظام کے مقتدی ہیں فخر الاسلام ہیں ان کا اسم گرامی علی بزدوی ہے اللہ تعالی انکو دار السلام میں جگہ عطا فرمائے اور یہ کتاب عظیم الشان اور غالب فائق البرھان تھی اس کے معانی کے خزینے مدفون تھے اس کی عبارت کی چٹانوں میں اور اس کے نکات غامضہ (گہرے وباریک) کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اس کتاب کے اشارات کے اسرار کی باریکیوں میں اور پایا میں نے بعض علماء کو کہ وہ طعنہ کرنے والے تھے اس کتاب کے ظاہری الفاظ پر بوجہ کوتاہ ہونے ان کی نظر کے اس علی بزدوی کی آنکھوں کے کونوں سے دیکھی ہوئی جگہوں سے۔ ای لاتدرکون، سے اسی عبارت کا مقصد بیان کر رہے ہیں کہ نہیں حاصل کر سکتے وہ علما کرام گہری نظر کے ساتھ ان چیزوں کو جن کو حاصل کر لیتا ہے علی بزدوی اپنی آنکھوں کے کونوں وکناروں کے ساتھ بغیر اس کے کہ وہ دیکھے اس کی طرف بالقصد تو میں نے ارداہ کیا اس اصول بزدوی کی چھان بین کرنے کا اور اسکی تنظیم وترتیب کا اور (حاولت ای طلبت) میں نے طلب کیا اس کی مراد کی وضاحت کرنے کو اور اسکو سمجھانے کو اور میں نے ارادہ کیا اس کی تاسیس اور تقسیم کا قواعد معقول کے مطابق درانحالیکہ وارد کرنے والا ہوں میں اس کتاب میں محصول (امام رازی کی کتاب) کے مباحث کے خلاصہ کو اور امام محقق ومدقق جمال العرب علامہ ابن الحاجب کی (الاصول کتاب) کے خلاصہ کو ساتھ تحقیقات عجیبہ کے اور تدقیقات مخفیہ محکمہ ومضبوط کے ایسی تحقیقات جن سے کتب خالی ہیں میں چلنے والا ہوں اس کتاب میں ضبط اور اختصار کے راستہ پر میں چمٹنے والا ہوں سحر کے اطراف کے ساتھ اور پکڑنے والا ہوں اعجاز کے (کڑے) کو۔

تشریح! اس عبارت میں مصنف علت تعیین متن علت تصنیف وکیفیت مصنف بیان فرمارہے ہیں لما رئیت سے علت تعیین متن ہے جس کا حاصل یہ ہے علامہ فخر الاسلام علی بزدویؒ کی تصنیف شدہ کتاب اصول الفقہ لوگوں کی توجہ کا مرکز تھی اور جلیل الشان وباہر البرہان تھی اس بناء پر میں نے شرح لکھنے کیلئے اسی کو منتخب کیا مرکوز ومرموز میں علت تصنیف ہے کہ کتاب مشکل ترین تھی اس کے

معنی اور نکات غامضہ عبارات میں مخفی تھے یعنی اس کی عبارت بھی چٹانوں اور سخت پتھروں کی طرح مشکل تھی اسی وجہ سے میں نے اس کی تنقیح وتنظیم کا ارادہ کیا، موردافیہٰ سے کیفیت مصنف کا ذکر ہے کہ میری کتاب میں، المحصول، اور، الاصول، کے مباحث کا خلاصہ ہوگا نیز تحقیقات بدیعہ وتدقیقات غامضہ ہوں گی میں اس میں ضبط واختصار کروں گا میری کتاب فصاحت وبلاغت کے اعتبار سے ایسی انواع پر مشتمل ہوگی گویا وہ انواع سحر ہیں اور میں اعجاز کے کڑے کو مضبوطی سے پکڑے رکھوں گا۔ **اختار فی الاعجاز** !ایک شبہ کا ازالہ کیا جارہا ہے کہ سحر کے ساتھ لفظ اھد اب کا ذکر کیا گیا اور اعجاز کے ساتھ لفظ عروہ کا برعکس کیوں نہ کیا گیا جواب! اعجاز اقوی من السحر ہے اسی طرح عروہ اقوی من اھد اب ہے تو اقوی کا ذکر مع الاقوی اور ضعیف کا مع الضعیف کیا گیا۔ واختار فی العروۃ سے بھی شبہ کا ازالہ ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اھد اب کو جمع ذکر کیا گیا اور عروہ کو مفرد اس میں کیا حکمت ہے؟۔ جواب! اعجاز فی الکلام مفرد ہے اس کا صرف ایک طریق ہے کیونکہ اعجاز فی الکلام کا معنی یہ ہے کہ معنی کلام اس طور پر ادا کیا جائے جو جمیع طرق سے ابلغ ہو اور وہ صرف ایک ہی طریق ہوگا تو جب اعجاز مفرد ہے تو عروہ کو بھی مفرد ذکر کیا گیا اور سحر کے انواع وطرق متعدد ہیں تو وہ بمنزلہ جمع ہوگیا اس کیلئے لفظ اھد اب کو جمع ذکر کیا۔ **وسمیتہ** میں نے اپنی کتاب کا نام، تنقیح الاصول، تجویز کیا اور اللہ تعالیٰ کی ذات سے سوال ہے کہ اس کتاب کے ذریعہ سے مئولف، وکاتب، وقاری، وطالب، سب کو نفع دے اور اس کو خالص اپنی ذات مہربان کیلئے بنالے وہ نیکوکار ومہربان ہے۔

﴿شرح تلویح﴾

قوله اليه يصعد افتتاح غريب واقتباس لطيف اتىٰ بالضمير قبل الذكر دلالةعلى حضور ذكر الله تعالىٰ فى قلب المو

من لا سيما عند افتتاح الكلام فى اصول الشرع واشارة الى ان الله تعالىٰ متعين لتوجه المحامد اليه تعالىٰ لا يفتقر الى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذله العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال وايماء الى ان الشارع فى العلوم الاسلامية ينبغى ان يكون مطمح نظره و مقصد همته جناب الحق تعالىٰ وتقدس فيقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت الى ماسواه لايقال ان ابتدء المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يبتدء لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفى فى العمل بالسته ان يذكر التسمية باللسان اويخطربالبال او يكتب على قصد التبر ک من غير ان يجعل جزءً من الكتاب وعلى كل تقدير يلزم الاضمار قبل ذكر المرجع فى الكتاب والصعود الحركة من الاسفل الى العالىٰ مكانا

وجهة استعير للتوجه الى العالى قدرا و مرتبة والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفردالا انه كثيراما يسمى جمعاً نظر االى المعنى الجنسى ولاعتبار جانبى اللفظ والمعنى يجوز فى وصفه التذكيروا التانيث قال الله تعالىٰ كانهم اعجاز نخل منقعر اى منقطع من مغارسه ساقط على وجه الارض وقال الله تعالىٰ كا نهم اعجاز نخل خاوية اى متاكلة الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير ولا يستعمل فى الواحد البتة حتى تو هم بعضهم انهاجمع كلمة وليس على حد تمر و تمرة الاان الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرناه فسمع ان فعلاً ليس من ابنية الجمع فلا ينبغى ان يشک فى انه جمع كتمرو ورکب وانه ليس بجمع كنسب ورتب ففى قوله والكلم ان كان جمعا خزازة لا يخفى والصواب وان كان بالواؤ.

ترجمہ! افتتاح غریب اور اقتباس لطیف ہے۔ لایا ہے مصنف ضمیر مرجع ذکر کرنے سے پہلے دلالت کرنے کیلئے اللہ تعالیٰ کے ذکر کے حضور پر مومن کے دل میں خصوصاً اصول شرع میں کلام کے افتتاح کے وقت اور اشارہ کرنے کیلئے اس بات کی طرف کہ اللہ تعالیٰ کی ذات متعین ہے محامد کے متوجہ ہونے کیلئے اللہ تعالیٰ کی طرف نہیں ہے احتیاجی اسکے ذکر کی تصریح کی طرف اور نہیں جاتا وہم اس کے غیر کی طرف اس لئے کہ اسی کیلئے عظمت اور جلال ہے اور اسی سے عطاء اور نوال ہے اور اشارہ کرنے کے لئے اس بات کی طرف کہ علوم اسلامیہ میں شروع ہونے والے کے لئے مناسب ہے کہ ہواس کے نظر کا مرکز اور اسکی کوشش کا مقصد حق تعالیٰ وتقدس کی ذات پس وہ اکتفاء کرے اسکی رضاء کے طلب پر اور نہ متوجہ ہواس کے ماسویٰ کی طرف۔ نہ کہا جائے (اعتراض نہ کیا جائے) کہ اگر مصنف نے ابتدا کی ہے متن کی تسمیہ کیساتھ پھر تو کوئی اضمار قبل الذکر نہیں ہے اور اگر ابتداء نہیں کی تو عمل بالسنۃ کا ترک لازم آئیگا اس لئے کہ ہم کہتے ہیں (جواب دیتے ہیں) کہ کافی ہے عمل بالسنۃ میں یہ کہ ذکر کیا جائے تسمیہ زبان کے ساتھ یا کھٹکے دل میں یا لکھا جائے تبرک کے ارادے پر بغیر اس کے کہ بنایا جائے کتاب کا جزء اور ہر صورت پر لازم آئیگا ضمیر لے آنا مرجع کے ذکر سے پہلے کتاب میں۔ اور صعود حرکت کرنا ہے نیچے سے اور پر کی طرف مکان اور جہت کے اعتبار سے مجاز لیا گیا ہے متوجہ ہونے کیلئے بلند ذات کی طرف قدر اور مرتبہ کے اعتبار سے۔ اور کلم بالنسبۃ الی الکلمۃ بمنزلہ تمر کے ہے بالنسبۃ الی التمرہ فرق کیا جاتا ہے جنس اور اس کے واحد کے درمیان تاء کیساتھ اور لفظ کلم مفرد ہے مگر بسا اوقات نام رکھا جاتا ہے وہ جمع نظر کرتے ہوئے معنی جنسی کی طرف اور۔ لفظ معنیٰ دونوں جانبین کے اعتبار کرنے کی وجہ سے جائز ہے اسکی صفت میں تذکیر و تانیث اللہ تعالیٰ نے فرمایا کانہم اعجاز نخل منقعر یعنی گویا کہ وہ کھجوریں ہیں جو اکھڑنے والی ہیں اپنے تنوں سے گرنے والی ہیں زمین کے چہرے پر اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کانہم اعجاز نخل خاویۃ (یعنی خالی) جن کا اندر کھایا

ہوا ہو۔ پھر کلم غالب آ گیا ہے کثیر افراد پر اور نہیں استعمال ہوتا ایک فرد میں یقیناً حتی کہ بعض حضرات نے وہم کرلیا کہ وہ کلمۃ کی جمع ہے اور نہیں ہے تمر اور تمرۃ کی حد پر مگر تحقیق الکلم الطیب صفت کی تذکیر کے ساتھ دلالت کرتا ہے اسی بات پر جس کو ہم نے ذکر کیا ہے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ فَعِلٌ جمع کے اوزان میں سے بھی نہیں ہے، پس نہیں ہے مناسب یہ کہ شک کیا جائے اس بات میں کہ وہ کلم کی جمع ہے مثل تمر اور رکبٌ کے اور یہ کہ جمع نہیں ہے مثل نسب اور ربٌ کے پس مصنف کے قول والکلم ان کان جمعاً میں چبھن اور رخنہ ہے جو کہ مخفی نہیں ہے اور صواب وان کان جمعاً واو کیساتھ ہے۔

غرض شارح تفتازانی عبارت متن کی خوبی کو بیان کرنا ہے! حاصل اینکہ مصنف نے جس انداز میں خطبہ تنقیح کا افتتاح کیا ہے وہ عجیب وغریب ہے اس کے غریب ہونے کی متعدد وجوہ ہیں۔ وجہ (۱) مابعد میں اقتباس لطیف مذکور ہے یہ افتتاح غریب کی وجہ بھی بن سکتی ہے مقصد یہ ہوگا چونکہ اس میں اقتباس لطیف ہے اس لیے یہ افتتاح عجیب وغریب ہے اس صورت میں اقتباس کی واؤ تعلیلیہ ہوگی۔ وجہ (۲) مصنف نے اسلوب جدید اختیار فرمایا اسی بناء پر افتتاح غریب ہے کل جدید لذیذ۔ وجہ (۳) یہ افتتاح دال علی حضور اللہ تعالیٰ فی قلب کل مؤمن ہے اس لیے غریب ہے وجہ (۴) یہ افتتاح دال بر حصر ہے لتقدم المعمول (الیہ) علی عاملہ۔ وجہ (۵) ھذا الافتتاح غریب لانہ لم یسبق الی مثلہ احد۔ وجہ (۶) یہ افتتاح مشیر ہے الی اخلاص النیہ واصلاح النیۃ کیونکہ صعود کلمات طیبہ الی ذات اللہ تعالیٰ تب ہوگا جب ریاء وغیرہ سے خالی ہوں اور خالص اللہ کیلئے ہوں اس لیے یہ افتتاح عجیب وغریب ہے۔ وجہ (۷) اس افتتاح میں اشارہ ہے کہ یہ فن بڑا دقیق ہے بغیر تدبر وتفکر اس کا حصول مشکل ہے جس طرح کہ الیہ کی ضمیر کے مرجع میں تدبر وتفکر کی ضرورت ہے۔ اقتباس! دوسری خوبی یہ بیان کی اس میں اقتباس لطیف ہے اقتباس کا لغوی معنی چنگاری سے آگ حاصل کرنا اصطلاحی معنی جعل کلام الغیر جزءً من کلامہ من غیر ذکر حوالۃ اکتفاء بالشہرۃ یعنی دوسرے کے کلام کو اپنی کلام کا جز بنا دینا بغیر حوالہ کے خواہ کلام غیر آیت من القرآن ہو یا حدیث ہو یا شعر ہو یہاں بھی مصنفؒ نے صنعت اقتباس کو استعمال فرمایا الیہ یصعد الکلم الطیب قرآن پاک کی آیت کا ایک ٹکڑا ہے اس کو اپنی کلام کا جز بنا دیا۔ اقتباس لطیف! کی متعدد وجوہ ہیں (جو شارح نے ذکر کی ہیں)۔ وجہ (۱) یہ ہے کہ یہ اقتباس حضور ذکر اللہ فی قلب کل مومن پر دال ہے۔ وجہ (۲) یہ اقتباس دال ہے اس بات پر کہ جمیع محامد کی مستحق ذات باری تعالیٰ ہے۔ وجہ (۳) اقتباس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ شارع فی العلوم الاسلامیہ کا مطمح نظر اور مقصد صرف ذات باری تعالیٰ ہونا چاہئے اور اس کی رضا کا طالب ہونا چاہئے۔ **اتی بالضمیر قبل الذکر الخ** ۔ غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ الیہ کی ضمیر راجع بسوئے اللہ ہے وہ ماقبل میں مذکور نہیں ہے تو اضمار قبل الذکر لازم آ رہا ہے وھو لا یجوز۔ جواب! دلالۃ سے جواب! (۱) دے رہا ہے کہ مرجع کے مذکور ہونے کی دو صورتیں ہیں (۱) کبھی مرجع صراحۃ مذکور ہوتا ہے (۲) کبھی مرجع ضمناً وذہناً مذکور ہوتا

ہے یہاں اگر چہ صراحۃ مرجع مذکور نہیں ہے لیکن ذہنا مذکور ہے کیونکہ ذات باری تعالی ہر مؤمن کے قلب وذہن میں موجود ہے خصوصاً افتتاح کتاب کے وقت تو حضور باری تعالی متیقن ہے اسی نکتہ کی بناء پر مرجع ذکر نہیں کیا۔ جواب! (۲) (اشارۃ) مرجع ذکر نہ کر کے مصنف نے اشارہ کیا کہ یہاں مرجع ذات باری تعالی متعین ہے کیونکہ وہی ذات ہی مستحق جمیع محامد ہے اس کے علاوہ کوئی اور ذات نہیں ہو سکتی وہ عظیم الشان ذات ہے اسی سے عطایا ونول کا حصول ہوتا ہے تو جب مرجع متعین ہو تو تصریح کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ عیاں راچہ بیان۔ جواب! (۳) (ایماء) ضمیر کا مرجع ذکر نہ کر کے اور الیہ کو مقدم کر کے اشارہ کیا کہ جو شخص علوم اسلامیہ کو شروع کرے اس کی توجہ ذات باری تعالی کی طرف ہونی چاہئے اور طلب رضا ذات باری تعالی ہونی چاہئے۔ فائدہ! جواب اول کو دلالۃ کے ساتھ تعبیر کیا کیونکہ وہ اوضح ہے۔ جواب دوم، کو اشارۃ کے ساتھ تعبیر کیا کیونکہ وہ بعید ہے اس لئے کہ وہ متعلق ہے محامد کے ساتھ جو مابعد میں واقع ہے جو قدرے بعید ہے جواب سوم، کو ایماء سے تعبیر کیا کیونکہ وہ ضعیف ہے اس لئے کہ اس جواب میں تقدیم معمول کی وجہ اصل ہے اور اضمار قبل الذکر کا جواب بالتبع ہے۔ جواب! (۴) اضمار قبل الذکر اگر چہ عند الجمہور ممنوع ہے مگر عند البعض جائز ہے مصنف نے بعض کا مذہب اختیار کرتے ہوئے اضمار قبل الذکر کا ارتکاب کیا ہے۔ جواب (۵) بعض اشیاء میں اضمار قبل الذکر عند العرب جائز قرار دیا گیا ہے لکثرۃ استعمالھا ولشہرتھا ان میں (۱) اللہ تعالی (۲) رسول اللہ (۳) ناقہ (۴) فرس (۵) السیف ہیں۔ جواب! (۶) چونکہ افتتاح خطبہ اقتباس من الآیۃ ہے تو اس میں اصل یعنی قرآن پاک کا لحاظ کیا جائے گا اور قرآن پاک میں لفظ اللہ مذکور فی ما قبل ہے لھذا اضمار قبل الذکر لازم نہ آئے گا قال اللہ تعالی من کان یرید العز فللہ العزۃ جمیعا الیہ یصعد الکلم الطیب الخ۔ جواب! (۷) مرجع بسم اللہ میں مذکور ہے لھذا اضمار قبل الذکر لازم نہ آئے گا اور تسمیہ کا ذکر فی اول الکتب کنایۃ ولفظا وقلبا واجب ومجمع علیہ ہے **لا یقال ان ابتداء المتن بالتسمیة** جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے اپنی کتاب کو تسمیہ کے ساتھ شروع کیا ہے یا نہ اگر کیا ہے تو اضمار قبل الذکر والا اشکال بے کار ہے کیونکہ تسمیہ میں اللہ الرحمن الرحیم مرجع مذکور ہیں اگر ابتداء بالتسمیہ نہیں کیا تو ترک العمل بالحدیث لازم آتا ہے وھو کل امر ذی بال لم یبدا بسم اللہ فھو ابتر لانا نقول سے جواب دے رہے ہیں کہ ہم شق ثانی اختیار کرتے ہیں کہ ابتداء بالتسمیہ نہیں کی اور بسم اللہ کو جزء کتاب نہیں بنایا لھذا اضمار قبل الذکر والا اشکال برقرار ہے، سوال ہوا کہ ترک حدیث لازم آئے گا تو شارح نے اس کے تین جواب دیے۔ جواب! (۱) حدیث پر عمل کرنے کے اور طرق بھی ہو سکتے ہیں اس لیے کہ حدیث میں لم یکتب کے الفاظ نہیں بلکہ لم یبداء کا لفظ ہے اور ابتدا کبھی کتابت سے ہوتی ہے کبھی تلفظ باللسان سے ہوتی ہے کبھی خطر بالبال (یعنی دل میں تصور کر لیا جائے) کے ساتھ ہوتی ہے تو مصنف نے تسمیہ کو لکھا تو نہیں البتہ زبان سے پڑھ لیا یا بوقت تصنیف دل میں تصور کر لیا تو ابتداء بالتسمیہ ہو گیا لھذا ترک ومخالفت حدیث لازم نہیں آئے گی (۳) یا مصنف

نے تسمیہ کو تحریر کیا لیکن صرف علی قصد التبرک نہ علی قصد الجزئیت تو تینوں صورتوں میں حدیث پر عمل ہو گیا اور اضمار قبل الذکر بھی لازم (نہ) آیا۔ تبصرہ! شارح تفتازانی کا جواب محل اشکال ہے بوجوہ متعددہ جواب! (۱) سے ظاہر ہوتا ہے کہ تسمیہ جزء کتاب نہیں اور الیہ یصعد الکلم الطیب من محامد (یعنی حمد) جزء کتاب ہے یہ تو مخل بالتسویہ بینھما ہے حالانکہ مصنف تو دونوں میں تسویہ کرنے کی جہد بلیغ فرمارہے تھے کما تقدم تو شارح کی یہ بات ماقبل کے معارض ہے (۲) اجماع ہے کہ امر ذی بال کی ابتداء بالتسمیہ ضروری ہے۔ اور حمد کا ذکر ضروری نہیں یہ اجماع عملی ہے یہی وجہ ہے کہ بہت سے مصنفین نے حمد کو ترک کر دیا جیسے صاحب کافیہ، مصنف بخاری، وغیرہ مگر تسمیہ کو کسی نے بھی ترک نہیں کیا تو شارح کا جواب اجماع کے بھی خلاف ہے۔

والصعود الحركة الخ غرض! صعود کی تحقیق لغوی کا بیان اور اشکال کا جواب صعود کا لغوی معنی الحرکۃ من المکان الاسفل الی المکان الاعلی جھۃً یعنی نچلے مکان وجگہ سے مکان عالی کی طرف حرکت کرنا۔ سوال! یہ معنی یہاں متحقق نہیں ہوسکتا کیونکہ معنی ہوگا اللہ تعالی کی طرف چڑھتے ہیں پاکیزہ کلمے مقصد یہ ہوگا کہ اللہ تعالی کی ذات اوپر کسی جگہ موجود ہے اس کی طرف کلمات کا صعود ہوتا ہے حالانکہ ذات اللہ جہت ومکان سے منزہ ہے کما فی السلم تعالی عن الجنس والجہات۔ جواب! استعیر سے جواب دے رہے ہیں کہ یہاں صعود کا مجازی معنی مراد ہے یعنی التوجہ الی العالی منزلۃ ومرتبۃ (صعود بمعنی توجہ ہے مجازاً اور مکان سے منزلہ ومرتبہ مراد ہے مجازاً) یعنی اللہ تعالی کی طرف کلمات طیبہ متوجہ ہوتے ہیں جو مرتبہ کے اعتبار سے بلند ہے نہ کہ مکان اور جہت کے اعتبار سے۔ **وَالْكَلِمُ مِنَ الْكَلِمَةِ بمنزله التمر من التمرة**۔ فائدہ! والکلم من الکلمۃ میں متعدد توجیہات ہوسکتی ہیں (۱) من الکلمہ ظرف مستقر ماخوذ محذوف کے متعلق ہے مقصد ہوگا کہ کلم ماخوذ ہے کلمۃ سے جیسا کہ تمر ماخوذ ہے تمرۃ سے (۲) من ابتدائیہ اتصالیہ ہو معنی ہوگا کلم کا اتصال کلمہ کے ساتھ ایسا ہے جیسے تمر کا اتصال تمرۃ کے ساتھ (۳) من اعتبار کے معنی میں ہو معنی ہوگا کلم باعتبار کلمہ ایسے ہے جیسے تمر باعتبار تمرۃ۔ غرض شارح! لفظ کلم کی تحقیق صیغوی کا ذکر کرنا تمہید (۱) واحد وہ ہے جو ایک پر دلالت کرے جیسے رجل (۲) تثنیہ وہ ہے جو دو پر دلالت کرے جیسے رجلان (۳) جمع وہ ہے جو مافوق الاثنین پر دلالت کرے اور اس کے مادہ سے اس کا واحد بھی موجود ہو اور اس کی طرف ضمیر واحد مؤنث کی راجع ہو (۴) اسم جمع وہ ہے جس کا اطلاق مافوق الاثنین پر ہو لیکن اس کے مادہ سے واحد موجود نہ ہو اور اس کی طرف بھی ضمیر مؤنث راجع ہوگی جیسے رکب، رھط۔ فرق بین الجمع واسم الجمع! دونوں میں مابہ الاتحاد یہ ہے (۱) کہ دونوں کا اطلاق مافوق الاثنین پر ہوتا ہے اور (۲) دونوں کی طرف ضمیر واحدہ مؤنثہ راجع ہوتی ہے اور دونوں میں چند فروق ہیں (۱) جمع صیغۃً ومعناً جمع ہوتی ہے جب کہ اسم جمع صرف معناً جمع ہوتی ہے لاصیغۃ (۲) جمع کا واحد من لفظہ موجود ہوتا ہے جب کہ اسم جمع کا واحد من مادتہ ولفظہ نہیں ہوتا (۳) جمع کی تقسیم ہوتی ہے جمع قلت اور جمع کثرت کی طرف اسم جمع کی تقسیم نہیں ہوتی (۴) اسم جمع کی تصغیر علی لفظہ

ہوتی ہے جیسے رکب کی تصغیر رکیب، رھط کی رھیط، بخلاف الجمع کہ بوقت تصغیر اس کا رد الی المفرد ہوتا ہے۔ جنس! وہ ہے جو قلیل وکثیر واحد اور مافوق الواحد پر بولی جائے اور قلیل وکثیر کے مابین فارق تاء ہو اگر تاء ہوگی تو فرد واحد مراد ہوگا اگر تاء نہ ہوگی تو ما فوق الواحد مراد ہوگا جیسے تمرۃ مفرد اور تمر اس کی جنس ہے۔ اسم جنس! وہ ہے جو قلیل وکثیر پر صادق آئے لیکن فارق تاء نہ ہو واحد پر اور مافوق الواحد پر ایک جیسا لفظ بولا جائے جیسے ماء ایک قطرہ کو بھی کہا جاتا ہے سمندر کو بھی کہا جاتا ہے۔ دونوں میں فرق واضح ہے۔ فرق بین اسم جمع وجنس! دونوں میں مابہ الاتحاد یہ ہے کہ دونوں صیغۃ مفرد ہیں دونوں میں مابہ الامتیاز یہ ہے کہ جنس واسم جنس کی طرف ضمیر مئونث ومذکر دونوں راجع ہوسکتی ہیں بخلاف اسم الجمع اس کی طرف ضمیر مئونث راجع ہوتی ہے۔ **بعد التمهيد** مقصود یہ ہے کہ لفظ کلم کے بارے میں علماء کرام کا اختلاف ہے۔ جمہور علماء کا قول یہ ہے کہ لفظ کلم کی وضع معنی جنس کیلئے ہے اور یہ جنس ہے جب کہ علامہ مطرزیؒ اور صاحب اللباب کا قول یہ ہے کہ لفظ کلم جمع ہے. دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ لفظ کلم کا اطلاق (استعمال) مافوق الاثنین پر ہوتا ہے اگر جنس ہوتا تو کسی جگہ پر اس کا اطلاق واحد پر بھی ہوتا۔ جواب! من جانب الجمہور یہ ہے کہ استعمال کو دلیل نہیں بنایا جاسکتا کیونکہ اس میں تغیر وتبدل ہوتا رہتا ہے وضع کو دلیل بنایا جاسکتا ہے باعتبار الوضع کلم کا اطلاق واحد ومافوق الواحد دونوں پر ہوسکتا ہے لہٰذا کلم جنس ہوگا۔ دلائل جمہور! دلیل! (۱) **اليه يصعد الكلم الطيب** اگر الکلم جمع ہوتا تو صفت **الطيبة** ہونی چاہئے تھی کیونکہ جمع مکسر غیر ذی العقول کی صفت واحدہ مئونثہ آتی ہے۔ دلیل! (۲) **الكلم فَعِلٌ** کا وزن من اوزان الجمع نہیں ہے حالانکہ اوزان جمع محصورۃ ومضبوطہ ہیں۔ دلیل! (۳) اگر جمع ہوتا تو تصغیر کلیمۃ آتی حالانکہ کلیم تصغیر آتی ہے کیونکہ جمع کی تصغیر اس کے مفرد سے آتی ہے۔ دلیل! (۴) احد عشر سے تسع وتسعون تک اعداد کی تمیز مفرد اور منصوب ہوتی ہے اور لفظ کلما بھی احد عشر کی تمیز واقع ہوتا ہے کہا جاتا ہے **احد عشر كلما** اگر جمع ہوتا تو تمیز نہ واقع ہوتا۔ دلیل! (۵) اگر جمع ہوتا تو اس کی طرف ضمیر واحدہ مئونثہ راجع ہوتی حالانکہ واحد مذکر کی ضمیر راجع ہوتی ہے جیسے **يحرفون الكلم عن مواضعه**۔ دلیل! (۶) اگر کلم جمع ہو تو دو حال سے خالی نہیں جمع سالم ہوگی یا جمع مکسر جمع مکسر میں بناء واحد کی سلامت نہیں ہوتی حالانکہ یہاں سالم ہے اگر جمع سالم ہوتو اس کے آخر میں واؤ نون ہوتا ہے یہاں نہیں ہے کثرت دلائل کو مدنظر رکھتے ہوئے مذہب جمہور کو راجح قرار دیا گیا ہے۔ شارح تفتازانی بھی مذہب جمہور کو راجح قرار دے رہا ہے اس کی تقریر کا حاصل یہ ہے کہ کلم کو کلمہ کے ساتھ وہی نسبت ہے جو تمر کو تمرۃ کے ساتھ ہے جس طرح تمر جنس ہے تمرۃ اس کا مفرد ہے اور تاء فارق بینھما ہے اسی طرح کلم جنس ہے کلمۃ اس کا مفرد ہے اور تاء فارق بینھما ہے اور کلم باعتبار لفظ مفرد ہے اور باعتبار معنی جنسی جمع ہے یعنی کثیر پر صادق آتا ہے گویا لفظ کلم ذو جھتین واعتبارین ہے باعتبار لفظ مفرد باعتبار معنی جنسی جمع ہے اس کو جمع معنوی کہا جاتا ہے اسی بناء پر اس کی صفت واحد مذکر بھی لائی جاسکتی ہے نظراً الی جانب اللفظ اور صفت

واحدہ مئونثہ بھی لائی جاسکتی ہے نظراً الی جانب المعنی اس کی مثال کلام مجید سے بیان کی کانھم اعجاز نخل منقعر صفت مذکر ہے کانھم اعجاز نخل خاویۃ یہاں صفت واحدہ مئونثہ ہے ثم الکلم غلب علی الکثیر شارح بیان لغت کے بعد بیان استعمال کررہے ہیں لفظ کلم کی وضع اگرچہ معنی جنس کیلئے ہے مگر بعدہٗ اس کی استعمال علی الکثیر ہونے لگی (مافوق الاثنین کلم تین کلموں کو کہا جائے گا) اب اسکا اطلاق واحد پر نہ ہوگا اسی وجہ سے بعض حضرات کو مغالطہ ہوگیا اور انہوں نے کہدیا کہ لفظ کلم جمع حقیقی ہے یعنی جمع صیغوی ومعنوی ہے ان حضرات میں صاحب لباب علامہ مطرزیؒ شامل ہیں شارح تفتازانی ان کی تردید کررہا ہے کہ ان کو مغالطہ ہوگیا ہے کلم جمع صیغوی نہیں ہے اس کی دو دلیلیں بیان کیں (۱) الیہ یصعد الکلم الطیب میں الطیب صفت کا مذکر ہونا اس کے جمع حقیقی ہونے کی نفی کرتا ہے (۲) کلم اوزان جمع میں سے نہیں ہے حالانکہ اوزان جمع محصور ومضبوط ہیں۔

فلا ینبغی ان یشک! سے شارح تفتازانی ماقبل والی تقریر کا خلاصہ بیان کررہے ہیں حاصل یہ ہے کہ ماقبل کی تقریر سے واضح ہوگیا کہ کلم ایسی جمع ہے جیسے تمر جمع ہے اور رکب جمع ہے یعنی یہ جمع معنوی ہے جس طرح تمر جنس ہوکر معناً جمع ہے اور رکب اسم جمع ہوکر جمع معنوی ہے اور اس کے جمع معنوی ہونے میں کسی شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے بلکہ جمع معنوی ہونا قطعی ویقینی ہے اسی طرح یہ بات بھی قطعی ویقینی اور شک وشبہ سے خالی ہے کہ کلم ایسی جمع نہیں ہے جس طرح نسب ورتب جمع ہے یعنی جمع حقیقی وصیغوی نہیں ہے جس طرح نسب نسبۃ کی جمع حقیقی ہے اور، رتب رتبۃ کی جمع حقیقی ہے کلم ایسی جمع نہیں ہے۔

ففی قوله والکلم ان کان جمعا خزازة لا یخفی والصواب وان کان با لواو.

غرض شارح اعتراض علی المصنف! ہے حاصل اشکال یہ ہے کہ ماقبل سے یہ بات ثابت ہوچکی ہے کہ کلم کا جمع معنوی ہونا یقینی و قطعی ہے اور جمع صیغوی نہ ہونا بھی یقینی ہے تو مصنف کا ان کان جمعا میں ان شرطیہ شکیہ واگر یہ (بقول شیخ الادب مولانا علی محمدؒ) استعمال کرنا درست نہیں ہے اس لیے کہ ان شرطیہ شک کا معنی دیتا ہے حالانکہ یہاں کسی قسم کا شک نہیں ہے کیونکہ کلم کا جمع معنوی ہونا یقینی ہے اور جمع صغیوی نہ ہونا بھی یقینی ہے لہٰذا ان شرطیہ کو استعمال کرنا کسی طرح بھی مناسب نہیں ہے۔ شارح تفتازانی نے خزازۃ کا لفظ استعمال کیا ہے جس کا معنی وجع القلب ہے مقصد یہ ہے کہ ان شرطیہ وشکیہ کے استعمال سے میرے قلب کو صدمہ اور سوزش پہنچی ہے صواب یہ تھا کہ ان وصلیہ ذکر کرکے وان کان جمعا کہتا۔ تبصرہ! شارح تفتازانی کے اشکال کے متعدد جوابات ہیں (۱) ان کان جمعا میں ان وصلیہ ہے شرطیہ نہیں ہے اور اس سے قبل واؤ کا حذف شائع ذائع فی کلام العرب ہیجیسا کہ قرآن مجید میں ہے قالت انی اعوذ بالرحمان منک ان کنت تقیا۔ یہاں ان وصیلہ ہے شرطیہ نہیں ہے ورنہ معنیٰ غلط ہوگا کہ اگر تو متقی ہے تو اللہ کی پناہ مانگتی ہوں ورنہ نہیں نیز صاحب ہدایہ ان وصلیہ سے پہلے واؤ کو حذف کرتا ہے اور عبارت ہدایہ افصح العبارات ہے تو یہاں بھی واؤ محذوف ہے نیز علامہ تفتازانی نے مطول میں ایک مقام پر خود ذکر کیا ہے کہ یہ ان وصلیہ

ہے اس سے قبل واؤ محذوف ہے (۲) اگر تسلیم کرلیا جائے ان شرطیہ ہے تو پھر یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہاں جزاء محذوف ہے عبارت اسطرح ہوگی۔ **والکلم ان کان جمعا فھو جمع یفرق بینه وبین واحده بالتاء و کل جمع یفرق الخ** مقصود مصنف یہ ہے کلم اگر جمع ہے تو یہ جمع معنوی ہے لفظا مفرد ہے معنی جنسی کے اعتبار سے جمع ہے اور ہر ایسی جمع کی صفت مذکر بھی لائی جاسکتی ہے مونث بھی تو اس معنی میں نہ تو کوئی شک ہے اور نہ ہی خرازہ ہے (۳) مصنف نے ان شرطیہ کا ذکر باغتبار مخاطب المتوہم کیا ہے کیونکہ بعض آئمہ اس کی جمعیت کے قائل نہیں ہیں اسی بناء پر مخاطب کو جمعیت میں شک ہوگیا۔

قوله من محامد من الكلم بيانا لهعلى ماقال النبى عليه السلام هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن فا ذالم يكن له عمل صالح لم يقبل وانما صلح الجمع المنكر بيانا للمعرف المستغرق لما سيجئ من ان النكرة تعم بالوصف كـ مرأة كو فية ولان التنكير هنا للتكثير و هو يناسب التعميم والمحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمة وغيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة باظهار تعظيم المنعم قولا اوعملاً اواعتقادً افلا ختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها انسب والمشارع جمع مشرعة الماء وهى مورد الشاربة والشرع والشريعة ماشرع الله لعباده من الدين اى اظهر و بين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبى عليه السلام جعلها على طريقة الاستعاره المكنية بمنزلة روضاتٍ و جناتٍ فاثبت لها مشارع يردها المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق اثبت لقبول العبادة الذى هو مهب الطاف الرحمن و مطلع انوار الغفران ريح الصبا التى بها روح الابدان ونماء الاغصان فان القبول الاول ريح الصباء ومهبها المستوى مطلع الشمس اذااستوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعج السحاب وتشخصه فى الهواء ثم تسوقه فاذ علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفاواحد اثم ينزل مطراينمى به الاشجار والقبول الثانى من المصادر الشاذة لم يسمع له ثان والنماء الزيادة والارتفاع يقال نمى ينمى نماء ونما ينمو نموا وحقيقة النمو الزيادة والارتفاع فى اقطار الجسم على تناسب طبيعى ثم فى وصف المحامد بما ذكر تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها فى السماء فان المحامد لما كانت هى الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحمدة شجرلها اصل هو الايمان والاعتقاد اُث و فرع هوالاعمال والطاعات

وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله تعالى على ما صرح به الامام الرازي رحمه الله تعالى في تفسيره ليس قول القائل احمد الله بل ما يشعر بتعظيمه وينبي عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض مالها من قرار و العمل فرع لولاه لما كان للحمدنماء الى الله تعالى وقبول عنده بمنزلةدوحة لاغصن لها وشجرة لا ثمرة عليها اذ العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فاذالم يكن له عمل صالح لم يقبل فاشار المصنفؒ الى ان لشجرة المحامد اصلاً ثابتاً هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبتني على علم التوحيد والصفات و فرعانا ميا الى الله تعالى مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبتنى على علم الشرائع والا حكام واشار الى الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد الكلم بتقديم الظرف المفيد للاختصاص و لفظ المضارع المنبيء عن الاستمرار .

ترجمہ! من محامد الکلم سے حال ہے اور اس کیلئے بیان ہے جیسا کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ وہ کلم الطیب سبحان اللہ والحمد للہ الہ الا اللہ واللہ اکبر ہیں جب ان کلمات کو بندہ کہتا ہے تو فرشتہ ان کو لے کر آسمان کی طرف چڑھ جاتا ہے پس ان کلمات کے ساتھ رحمٰن کی ذات کو تحفہ پیش کرتا ہے پس جب اس بندے کیلئے اور نیک عمل نہ ہو تو یہ کلمات قبول نہیں کیے جاتے۔ اور سوائے اس کے نہیں جمع منکر صلاحیت رکھتی ہے بیان بننے کی جمع معرف مستغرق کیلئے جیسا کہ عنقریب آ جائیگا کہ نکرہ عام ہو جاتا ہے صفت کیساتھ جیسا کہ امرءۃ کوفیۃ اور اس لیے کہ تنکیر یہاں تکثیر کے لئے ہے اور وہ مناسب ہے تعمیم کے۔ اور محامد محمدۃ کی جمع ہے بمعنی الحمد ہے اور وہ مقابلہ ہے اچھے کام کا نعمت سے ہو یا غیر نعمت سے ثناء اور تعظیم کے ساتھ زبان کے ساتھ اور شکر نعمت کا مقابلہ کرنا ہے منعم کی تعظیم کے اظہار کے ساتھ قول یا عمل یا اعتقاد کیساتھ۔ پس حمد کے اختصاص باللسان کیوجہ سے محامد کے ساتھ کلم کا بیان زیادہ مناسب ہے۔ اور مشارع مشرعۃ کی جمع ہے اور وہ پانی پینے والوں کے وارد ہونے کی جگہ ہے (گھاٹ) اور شرع اور شریعت وہ ہے جسکو اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کیلئے ظاہر کرے دین سے۔ ای اظہر وبیّن سے شرع کا معنی بیان کیا (یعنی ظاہر اور بیان کردے) اور اسکا حاصل یہ ہے کہ وہ طریقہ جو معلوم اور ثابت ہے نبی علیہ الصلوۃ والسلام سے۔ مصنف نے بنایا شریعت کو استعارہ مکنیہ کے طریقہ پر بمنزلہ باغات و جنات کے پھر ثابت کیا ان کیلئے مشارع کو جن پر وارد ہوتے ہیں رحمت اور رضوان کے خالص پانی کے پیاسے لوگ اور اسی طریقہ کے ساتھ ثابت کیا قبولیت عبادت کیلئے جو کہ رحمٰن کے الطاف کی

ہواؤں کا چلنا ہے اور غفران کے انوار کا طلوع ہونا ہے (ثابت کیا) بادصباء کو جسکے ساتھ بدن کی راحت ہے اور ٹہنیوں کا بڑھنا ہے کیونکہ قبول اول کا معنی بادصباء ہے اور اسکا برابر چلنا سورج کے طلوع ہونے کی جگہ ہے جبکہ دن رات برابر ہوں اور اس کے مقابلہ میں دبور آتی ہے اور عرب گمان کرتے ہیں کہ دبور ہوا بادلوں کو اکھیڑتی ہے اور ان کو بلند کرتی ہے ہوا میں پھر چلاتی ہے ان بادلوں کو پس جب وہ بادل بلند ہو جاتے ہیں تو یہ ہوا اس سے ہٹ جاتی ہے اور باصباء اسکا استقبال کرتی ہے اور اس کے بعض کو بعض پر تہ بتہ رکھ دیتی ہے یہاں تک کہ وہ ایک ٹکڑا بن جاتا ہے پھر وہ بارش برساتی ہے جس سے درخت بڑھتے ہیں اور قبول ثانی مصادر شاذہ میں سے ہے اس کیلئے کوئی دوسرا لفظ نہیں سنا گیا۔ اور نماء زیادتی اور ارتفاع کو کہتے ہیں کہا جاتا ہے نمی ینمی نماء (ازض) اور نما۔ینمو نموا (ازن) اور نمو کا حقیقی معنی ہے زیادتی جسم کے تمام اطراف میں تناسب طبعی کے طریقے پر پھر محامد کو موصوف کرنے میں اس صفت کے ساتھ جو ذکر کی گئی ہے اشارہ ہے اللہ تعالیٰ کے قول وضرب اللہ مثلاً کلمۃً طیبۃً کشجرۃ طیبۃ اصلہا ثابت وفرعہا فی السماء کی طرف پس بیشک محامد جب تھے وہی کلمات طیبہ اور کلمہ طیبہ بمنزلہ شجرہ طیبہ کے ہے پس محمدہ ایک درخت ہے جس کیلئے جڑ ہے وہ ایمان اور اعتقادات ہیں اور شاخ ہے وہ اعمال اور طاعات ہیں۔ اور اسکی تحقیق یہ ہے کہ حمد اگرچہ لغت میں زبان کا فعل ہے خاصکر مگر تحقیق اللہ تعالیٰ کی حمد جیسا کہ امام رازی نے تصریح کی ہے اسکی تفسیر میں نہیں ہے قائل کا قول الحمد للہ بلکہ حمد وہ ہے جو مشعر ہو اسکی تعظیم کے ساتھ اور خبر دے اسکی بزرگی بیان کرنے سے یعنی اعتقاد رکھنا اس کے متصف ہونے کا صفات کمال کے ساتھ اور ترجمانی کرنا اسکی زبان سے کہنے کیساتھ اور لے آنا اس چیز کو جو دلالت کرے اس پر اعمال سے پس اعتقاد اصل اور جڑ ہے اگر وہ نہ ہو تو حمد شجرہ خبیثہ کی طرح ہوگی جو اکھیڑ دیا گیا ہو زمین کے اوپر اس کو کوئی قرار نہ ہو اور عمل فرع اور شاخ ہے اگر وہ نہ ہو تو حمد کے لئے اللہ تعالیٰ کی طرف نماء نہیں ہوگا اور اس ہاں قبولیت نہیں ہوگی بمنزلہ تنہ کے جسکی شاخ نہ ہو اور بمنزلہ درخت کے جس پر کوئی پھل نہ ہو اس لئے کہ عمل وہی وسیلہ ہے جنات کو حاصل کرنے کا اور درجات کو بلند کرنے کا اللہ تعالیٰ نے فرمایا والعمل الصالح یرفعہٗ اور حدیث پاک میں ارشاد ہے کہ جب اس کیلئے عمل صالح نہ ہو تو وہ مقبول نہیں ہوگا پس اشارہ کیا مصنف نے اس بات کی طرف کہ محامد کے درخت کیلئے ایک اصل ثابت ہے وہ اعتقاد وراسخ ہے اسلامی جو کہ مبنی ہے علم توحید وصفات پر اور ایک شاخ وفرع ہے جو بڑھنے والی ہے اللہ تعالیٰ کی طرف مقبول ہے اس کے ہاں اور وہ عمل صالح ہے جو موافق ہو شریعت مطہرہ کے جو مبنی ہو علم الشرائع والاحکام پر اور اشارہ کیا مصنف نے اختصاص اور دوام کی طرف الیہ یصعد الکلم الطیب کیساتھ ظرف کی تقدم کے ساتھ جو کہ مفید ہے اختصاص کیلئے اور لفظ مضارع کیساتھ جو کہ خبر دینے والا ہے استمرار سے۔

غرض شارح بیان ترکیب! ومصداق کلم طیب'' خلاصہ تقریر یہ ہے کہ من محامد الکلم الطیب سے حال ہے. ای کائنا من

محامد .اوراس کا بیان ہے اس کی تفسیر کررہا ہے حال نحوی ویسے بھی مبین ذوالحال ہوتا ہے کما ھوالظاہر من تعریف الحال ما یبین ھیئۃ الفاعل اوالمفعول بہ الخ۔سوال! من محامد ماقبل کی صفت کیوں نہیں بنایا گیا اگر یہ الکائن کے متعلق ہوکر الکلم کی صفت بن جائے تو کیا حرج ہے۔جواب! (۱) بعض حضرات نے صفت بھی بنایا ہے اور بظاہر کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا (۲) حال بنانا اولی ہے بنسبت صفت کے کیونکہ بصورت صفت کثرت حذف لازم آتا ہے بجائے کائن کے الکائن محذوف ہوگا کثرت حذف خلاف اولی ہے (۳) حال بنانا اولی ہے کیونکہ حال ذوالحال کے عامل کی قید بنتا ہے تو من محامد صعود کی قید بنے گا اس سے فائدہ جدیدہ حاصل ہوگا بخلاف صفت کے اس سے فائدہ جدیدہ حاصل نہ ہوگا بلکہ وہ موصوف کی صرف وضاحت کرے گی۔علی ما قال جار مجرور کا متعلق محذوف ہے پھر وہ متعلق معمول ہے فعل محذوف کا تقدیر عبارت اس طرح ہوگی۔

انما فسر الکلم الطیب با المحامد بناء علی ما قال ۔غرض شارح شبہ! کا ازالہ یا استفسار کا جواب ہے استفسار یہ ہوا کہ محامد کو الکلم الطیب کی تفسیر بنایا گیا ہے یہ بیان وتفسیر بالروایت ہے یا تفسیر بالدرایت ہے دوسرے لفظوں میں یہ تفسیر ہے یا تاویل ہے تفسیر نقل اور تاویل عقل سے ہوتی ہے ایک تحریف ہوتی ہے جو نہ بالدرایت ہوتی ہے نہ بالروایت بلکہ وہ بالخرص یعنی اٹکل کیساتھ وبقول حضرت مہتمم مولانا علی محمد صاحبؒ (تفسیر بالڈھگوسلہ ہوتی ہے) تو شارح اسی شبہ واستفسار کا جواب دے رہے ہیں کہ یہ تفسیر بالروایت ہے حدیث پیش کی نبی کریم ﷺ نے کلمہ طیبہ کے متعلق فرمایا وہ سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر ہیں جب بندہ یہ کلمات کہتا ہے فرشتہ ان کو ذات باری تعالیٰ کی دربار میں تحیہ کے طور پر پیش کرتا ہے اگر اس آدمی کے اور اعمال ہوتے ہیں تو یہ کلمات قبول کر لیے جاتے ہیں ورنہ مسترد کر دیئے جاتے ہیں۔سوال! حضور اکرم ﷺ نے صرف چار کلمات کو کلمات طیبہ کی تفسیر بنایا جس سے ان کا محدود ومعدود ہونا لازم آتا ہے حالانکہ اور بھی تو کلمات طیبہ ہیں ۔جواب! مقصود حصر نہیں صرف مثال کا بیان ہے ای مثلت مثلاً۔سوال! حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قبولیت کلمات کیلئے اعمال صالحہ کا ہونا ضروری ہے یہ تو معتزلہ کا مذہب ہے (لا مذہب اہل السنۃ) جو کہ اعمال کو جزو ایمان قرار دیتے ہیں۔ جواب! قبولیت سے قبولیت تامہ مراد ہے جب تک اعمال صالحہ نہ ہوں گے قبولیت تامہ نہ ہوگی۔

وانما صلح الجمع المنکر الخ ۔غرض شارح جواب سوال مقدر۔سوال! یہ ہوتا ہے کہ من محامد کو الکلم کا بیان بنانا غیر صحیح ہے کیونکہ بیان ومبین ومفسِر ومفسَّر میں مناسبت ضروری ہے جو کہ یہاں موجود نہیں ہے کیونکہ الکلم معرف بلام الاستغراق ہے وہ مستغرق لجمیع الافراد ہے اور محامد جمع منکر ہے اور جمع منکر عند المصنف غیر مستغرق ہوتی ہے (کما سیأتی) اور مستغرق وغیر مستغرق میں تضاد وتعارض ہے فکیف یکون محامد بیانا وتفسیر اللکلم ۔جواب! (۱) من ان النکرۃ سے جواب اول ہے کہ ضابطہ مسلمہ ہے جب نکرہ موصوفہ ہو بصفۃ عامہ تو عموم صفت کی وجہ سے نکرہ میں بھی عموم آجاتا ہے جیسے امرائۃ کا معنی کوئی

ایک عورت اس کو کوفیۃ کی صفت کے ساتھ موصوف کر دیا گیا تو امرءۃ میں بھی عموم واستغراق ہو گیا تمام کوفیہ عورتیں مراد ہونگی اس مقام پر بھی محامد کو لاصولھا من مشارع کی صفت عامہ کے ساتھ موصوف کیا گیا ہے تو محامد میں بھی عموم واستغراق آجائے گا اور مبین مبین میں مناسبت پیدا ہو جائے گی (۲) تنکیر کبھی تقلیل کیلئے ہوتی ہے اور کبھی تکثیر کیلئے جیسا کہ حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے یہاں تنکیر تقلیل کے لئے ہے تمرۃ خیر من جرادۃ وقولہ تعالی فلا تعلم نفس ای کل نفس یہاں تنکیر تکثیر کے لئے ہے اور دعا میں کہا جاتا ہے وقاک اللہ شرا ای من کل شر یہاں بھی تکثیر کے لئے ہے اور محامد کی تنکیر تکثیر کیلئے ہے اور تکثیر میں عموم واستغراق ہوتا ہے لہٰذا بیان بننا درست ہوگا۔ **والمحامد جمع محمدۃ** غرض شارح محامد کی تحقیق صیغوی ولغوی واصطلاحی کا بیان حاصل اینکہ محامد محمدۃ کی جمع ہے محمدۃ مصدر میمی بمعنی الحمد (ستودن) ہے۔ وھو مقابلۃ الجمیل سے اصطلاحی معنی بیان کیا وہ یہ کہ کسی امر جمیل کا مقابلہ کرنا (خواہ وہ امر جمیل نعمت ہو یا غیر نعمت) ثناء باللسان کے ساتھ من نعمۃ الجمیل کا بیان ہے اور بالثناء متعلق ہے مقابلہ کے باللسان جار مجرور ثناء کے متعلق ہے حاصل تعریف حمد یہ ہے کہ کسی کے فعل جمیل پر اس کی تعریف کرنا لسان کے ساتھ خواہ محمود کی جانب سے حامد پر انعام ہوا ہو یا نہ۔ والشکر سے شکر کی تعریف کی ہے شکر یہ ہے کہ نعمت کا مقابلہ کرنا منعم کی تعظیم کے اظہار کے ساتھ خواہ اظہار تعظیم باللسان ہو خواہ بالجنان وبالاعتقاد ہو خواہ بالارکان وبالعمل ہو حاصل تعریف یہ ہے کہ شکر وہ ہے کہ کسی کے انعام کے مقابلہ میں اس کی تعریف وتعظیم کی جائے خواہ زبان کے ساتھ خواہ بالقلب خواہ بالاعضاء۔ حمد وشکر میں فرق! یہ ہوگا کہ حمد کا مورد (لسان) خاص ہے متعلق (بالنعمۃ اوغیرھا) عام ہے شکر کا مورد (لسان جنان وارکان) عام اور متعلق (نعمۃ) خاص ہے۔ **فلاختصاص الحمد** ! سے شارح خوبی متن کو بیان کر رہے ہیں چونکہ حمد بھی مختص باللسان ہے تو حمد کو الکلم کا بیان بنانا انسب ہے کیونکہ کلم بھی مختص باللسان ہے۔ **والمشارع** غرض شارح! کی تحقیق لغوی کا بیان مشارع جمع مشرعۃ ہے (کبھی معنی کی وضاحت کیلئے مضاف الیہ کو ذکر کر دیا جاتا ہے جس طرح یہاں مشرعۃ الماء کہا گیا ہے حالانکہ الماء کا اس تحقیق میں کوئی دخل نہیں ہے) مشرعۃ کا معنے پانی پینے والی اشیاء کے وارد ہونے کی جگہ جسے مورد بھی کہا جاتا ہے (تالاب نالی گھاٹ) شاربہ کا موصوف جماعۃ یا نسمۃ محذوف ہوگا۔ **والشرع والشریعۃ** س ے شریعت کی لغوی واصطلاحی تحقیق کا بیان ہے شرع کا لغوی معنی الاظہار ہے یہی حقیقی معنی ہے ماقبل میں تالاب جو معنی کیا گیا اس لیے کہ وہ بھی ظاہر للشاربین والواردین ہوتا ہے اسی لیے اس کو مشرعہ کہا گیا۔ اصطلاحی معنی! شریعت وہ دین ہے جس کو اللہ تعالی نے اپنے بندوں کے کیلئے مشروع وظاہر فرمایا ہے اور حاصل شریعت و دین یہ ہے کہ دین نام ہے اس طریقہ معہودہ ومعلومہ کا جو نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے۔

جعلها علی طریقۃ الاستعارۃ ۔غرض شارح بیان استعارات! استعارہ اولی (۱) مصنف نے شریعت

مطہرہ کو روضات و باغات کے ساتھ تشبیہ دی ہے ذکر مشبہ وارادہ مشبہ تشبیہ مضمر فی النفس ہے یہ استعارہ مکنیہ ہے روضات و باغات کیلئے (مشارع) تالابوں کا ہونا لوازمات سے ہے یہ استعارہ تخییلیہ ہے وجہ تشبیہ بیان کرتے ہوئے شارح فرماتے ہیں کہ جس طرح مشارع پر حیوانات اپنی پیاس بجھانے کیلئے وارد ہوتے ہیں اسی طرح اللہ کی رحمت ورضوان کے میٹھے اور خالص پانی کے پیاسے بھی شریعت کے تالاب (قرآنی آیات ونصوص) پر وارد ہو کر اپنی روحانی پیاس بجھاتے ہیں استعارہ دوم (۲) وبھذا الطریق سے بیان کیا قبولیت اعمال صالحہ کو مھب ریح صباء سے تشبیہ دی ذکر مشبہ ارادہ مشبہ تشبیہ مظمر فی النفس ہے یہ استعارہ بالکنایہ ہے وجہ شبیہ بیان کی کہ جس طرح باد صباء کے چلنے سے پھولوں میں رنگینی اور درختوں میں رعنائی اور پھلوں میں مٹھاس" حیوانات میں فرحت والبدان میں راحت اغصان میں نماء ہوتا ہے اسی طرح قبولیت اعمال کی وجہ سے اللہ کے الطاف کی ہوا و باد صباء چلتی ہے (قال رسول اللہ ﷺ نصرت بالصباء واھلکت قوم عاد بالدبور) اور غفران کے انوار طلوع ہوتے ہیں جس کی بدولت دلوں کو فرحت و مسرت حاصل ہوتی ہے پھر مھب صباء کیلئے صباء کا ہونا لوازمات سے ہے یہ استعارہ تخییلیہ ہے اور نماء اغصان وغیرہ مناسبات سے ہے استعارہ ترشیحیہ ہے تبصرہ! بعض حضرات نے اس مقام پر دوسرے عنوان سے استعارات کو ذکر کیا ہے جس کی تفصیل اس طرح ہے کہ شریعت کو تشبیہ دی گئی ہے نہر کبیر جاری کے ساتھ وجہ تشبیہ کثرت فوائد وعموم منافع ہے یہ استعارہ کنایہ ہے اور اثبات مشارع لوازمات سے ہے یہ استعارہ تخییلیہ ہے نیز اصول محامد (عقائد) کو تشبیہ دی عطشان کے ساتھ وجہ تشبیہ جس طرح عطشان محتاج الی الماء ہوتا ہے عقائد بھی محتاج الی ماء الادلہ من الکتاب والسنۃ ہیں (لتقویتھا) تو یہ استعارہ مکنیہ ہوا پھر اثبات ماء استعارہ تخییلیہ ہے تو اس جملہ میں دو استعارے ہیں اسی طرح دلفروعھا میں بھی دو نوع کے استعارے ہیں اول قبولیت اعمال صالحہ کو مھب صباء کے ساتھ تشبیہ دی یہ استعارہ مکنیہ اور اثبات صباء استعارہ تخییلیہ ہے نیز اعمال صالحہ کو اشجار مثمرہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے یہ استعارہ مکنیہ ہوا پھر باد صباء لوازمات میں سے ہے یہ استعارہ تخییلیہ ہے اور نماء یہ استعارہ ترشیحیہ ہے۔

ومھبھا المستوی مطلع الشمس ۔ غرض شارح تعارف باد صباء! و دبور اس کے ضمن میں ہر ایک کی وجہ تسمیہ اور ملیکہ مطلق کا جواب "ریح صبا کا تعارف یہ ہے کہ یہ من المشرق الی المغرب چلتی ہے اور اس کو قبول اور نسیم بھی کہتے ہیں۔ اور یہ بھی خط استواء پر چلتی ہے اور اسوقت چلتی ہے جب لیل ونہار تقریبا متساوی برابر ہوتے ہیں۔ مھبھا! وجہ تسمیہ باد صبا کے بالمقابل من المغرب الی المشرق خط استواء پر چلتی ہے اگر خط استواء فرض کیا جائے من الشمال الی الجنوب جو پہلے خط کو درمیان سے کاٹے اگر اس خط استواء پر ہوا چلے من الشمال الی الجنوب اس کو شمال کہتے ہیں اگر من الجنوب الی الشمال چلے تو اس کو جنوب کہتے ہیں اگر اس خط استواء پر ہوا نہ چلے بلکہ ہٹ کر چلے اس کو نکباء کہتے ہیں۔ **والمغرب** تزعم شارح فرماتے

ہیں کہ عرب حضرات کا زعم یہ ہے اولاً دبور ہوا چلتی ہے یہ بادلوں کو اکھیڑتی ہے اور ہوا میں بلند کر کے چلاتی ہے پھر یا پیٹھ کر کے واپس آ جاتی ہے اس لئے اس کا نام دبور رکھا گیا کیونکہ دبور کا معنی ہے پیٹھ کرنے والی پھر باد صباء متوجہ ہوتی ہے وہ ان منتشر بادلوں کو جو مختلف قطعات کی صورت میں ہوتے ہیں جمع کر کے کسف واحد (بہت بڑا قطعہ) بنا دیتی ہے پھر اس سے بارش برستی ہے جس سے پھول کھلتے ہیں پھلوں میں مٹھاس آتا ہے۔ ہر شے میں خوشی وفرحت ہوتی ہے۔ اشجار کا نمو ہوتا ہے چونکہ باد صبا متوجہ الی السحاب ہوتی ہے اس لئے اس کا نام قبول رکھا گیا کیونکہ قبول کا معنی ہوتا ہے متوجہ ہونے والی۔ عند البعض قبول! اس لیے نام رکھا گیا ہے کیونکہ یہ من المشرق الی المغرب چلتی ہے تو متوجہ الی الکعبہ ہوتی ہے اس لیے قبول کہا گیا اور دبور من المغرب الی المشرق چلتی ہے تو قبلہ کو پشت کر کے چلتی ہے لھذا اسی۔ دبوراً ازالہ شبہ! اس سے ایک شبہ بھی زائل ہو گیا کہ باد صباء نمو کا سبب نہیں بنتی بلکہ بارش بنتی ہے ازالہ شبہ اس طرح ہوا کہ اصل سبب نزول مطر باد صباء ہی ہے کیونکہ وہی بادلوں کو جمع کرتی ہیں لھذا وہی اصل سبب نماء ہے۔ فائدہ! ینزل کی ضمیر کا مرجع سحاب ہے اگر یہ مجرد ہو (من باب ضرب) تو مطراً تمیز ہوگا اگر مزید من باب افعال ہو تو مطراً مفعول ہوگا اور انزال کا اسناد الی السحاب مجازی ہوگا من قبیل انبت الربیع البقل۔ تبصرہ! شارح تفتازانی کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ بادل کی بلندی اور بارش برسانے میں ہوا کا کوئی دخل نہیں ہے یہ صرف عرب کا زعم ہے اور زعم قول باطل اور اعتقاد باطل کو کہا جاتا ہے حالانکہ شارح کا یہ قول درست نہیں ہے یہ فقط زعم عرب نہیں بلکہ اسلامی عقیدہ ہے صریح احادیث سے ثابت ہے اور قرآن مجید میں اس کی طرف اشارہ ہے کہ عالم اسباب میں اللہ تعالیٰ نے بادل کو بلند کرنے اور بارش برسانے کو ہوا کے متعلق کیا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے وھو الذی یرسل الریاح بشرا بین یدی رحمتہ۔ وارسلنا الریاح لواقح فانزلنا من السماء ماءً والمرسلات عرفا فالعصفت عصفا والناشرات نشرا فالفارقات فرقا فالملقیات ذکرا عذرا او نذرا۔ اس سے بھی ہوائیں مراد ہیں علامہ سیوطی در منثور جلد سادس ص ۳۰۳ پر رقم طراز ہیں عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال قال رسول اللہ ﷺ الریاح ثمان اربع منھا عذاب واربع منھا رحمۃ فالعذاب منھا العاصفات والصرصر والعقیم والقاصف والرحمۃ منھا الناشرات والمبشرات والمرسلات والذاریات فتحمل السحاب فتدر کما تدر اللقحۃ ثم تمطر وھی اللواقح الخ۔ ان آیات واحادیث سے قول شارح زعم کی تردید ہوتی ہے کہ یہ صرف عرب کا زعم نہیں ہے بلکہ واقعتہً وشرعاً ایسا ہے۔ **والقبول الثانی من المصادر الشاذة لم یسمع له ثان۔** غرض شارح تحقیق لغوی کا بیان ہے! کہ قبول ثانی بروزن فَعول مصدر ہے اور مصادر شاذہ میں سے ہے اس وزن پر اور کوئی کلمہ مسموع من العرب نہیں ہے **ھکذا نقل عن ابی عمرو بن العلاء القاری۔** تبصرہ! یہ شارح کی اپنی تحقیق ہے ورنہ دوسرے الفاظ بھی اس وزن پر مستعمل ہیں علامہ رضی نے شرح شافیہ ص ۵۷ پر پانچ الفاظ ذکر کیے ہیں وَضوء، وَلوع، طلوع، طہور۔ وقود اسی طرح نوادر الاصول شرح فصول اکبری

ص ۴۴ پر چند اور الفاظ ذکر کیے گئے ہیں وحول (کینہ کرنا) رقوب (انتظار کرنا) وزوع (برانگیختہ کرنا) تو شارح کا قول کہ یہ مصادر شاذہ میں سے ہے خلاف تحقیق ہے۔

والنماء الزیادة والارتفاع غرض نماء کی تحقیق لغوی کا بیان ہے! نماء کا لغوی معنی زیادتی اور بلندی از باب ضرب ہو تو ناقص یائی از باب نصر ہو تو ناقص واوی ہوگا نماء میں دو شرطیں ہیں شرط اول یہ ہے کہ زیادتی تمام اقطار واطراف جسم میں ہو یعنی طولاً وعرضاً وعمقاً اس سے سمن (موٹاپا) خارج ہوگیا کیونکہ اس میں طولاً زیادتی وبڑھوتری نہیں ہوتی دوسری شرط یہ ہے کہ وہ زیادتی تناسب طبعی اور مقتضی طبیعت وفطرت کے موافق ہو اس سے ورم خارج ہوگیا کیونکہ وہ خلاف طبع اور بوجہ مرض ہوتا ہے

ثم فی وصف المحامد بما ذکر تلمیح الخ غرض شارح خوبی متن کا بیان! یا ایک اعتراض کا جواب ہے اشکال یہ ہوا کہ مصنف نے محامد کو لا اصولها من مشارع والی صفت کے ساتھ کیوں موصوف کیا اس میں کیا نکتہ ہے۔ جواب! شارح جواب دے رہے ہیں کہ مصنف نے محامد کو موصوف بھذہ الصفة کر کے کمال کر دیا ہے کہ اس میں قرآن پاک کی آیت کے مضمون کامل کی طرف تلمیح واشارہ کر دیا وہ آیت یہ ہے وضرب اللہ مثلا کلمة طیبة کشجرة طیبة اصلها ثابت وفرعها فی السماء جب محامد کو کلم طیبہ کا بیان بنایا گیا تو کلمہ طیبہ اور محامد شئی واحد ہوں گے جب کلمہ طیبہ کو شجرہ طیبہ سے تشبیہ دی گئی ہے تو محامد بھی شجرہ طیبہ کی طرح ہوگا تو محامد بمنزلہ شجر کے ہوگیا پھر جس طرح شجر کیلئے اصل (جڑ) ہوتا ہے محمدہ کیلئے بھی ایک اصل ہے وہ ایمان واعتقاد ہے جس کا محل قلب ہے اسی طرح شجر کیلئے فروع وشاخیں ہوتی ہیں تو محمدہ کیلئے بھی فروع وشاخیں ہیں اور وہ اعمال وطاعات ہیں۔ **وتحقیق ذالک ان الحمد وان کان فی اللغة فعل اللسان الخ** غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ محامد کو شجرہ کے ساتھ تشبیہ دینا صحیح نہیں ہے کیونکہ مشبہ ومشبہ بہ میں مناسبت ضروری ہے یہاں تضاد ہے اس لیے کہ مشبہ بہ درخت ہے اور وہ تین چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے (۱) اصل (۲) فرع (۳) دوحہ (تنہ) اور مشبہ محمدہ (حمد) ہے اور وہ مفرد وبسیط ہے کیونکہ حمد فقط ثناء باللسان کا نام ہے اس کے اصول (یعنی اعتقاد) اور فروع (اعمال) اس کے اجزاء نہیں ہیں بلکہ اس سے خارج ہیں تو مشبہ بسیط ہے اور مشبہ بہ مرکب ہے وبینهما تضاد وتعارض فکیف یصح التشبیه۔ جواب! حاصل جواب یہ ہے اگر حمد کا لغوی معنی مراد لیا جائے تو اشکال بجا ہے کیونکہ لغة حمد فعل اللسان کے ساتھ خاص ہے لیکن یہاں حمد کا لغوی معنی مراد نہیں ہے بلکہ شرعی معنی مراد ہے اور حمد بالمعنی الشرعی مساوی ومرادف شکر ہے اور اس وقت حمد کا معنی ہوگا اللہ کی تعظیم کا اظہار خواہ وہ اعتقاداً ہو خواہ قولاً ہو خواہ عملاً ہو شارح امام رازی رحمہ اللہ کا حوالہ دیتے ہوئے کہتا ہے کہ یہی بات امام رازیؒ نے اپنی تفسیر میں بیان کی ہے کہ حمد اللہ صرف الحمد للہ کہنے کا نام نہیں ہے بلکہ ما ینبئ عن تعظیم اللہ

کوحمد کہا جاتا ہے خواہ ذات باری تعالی کے متصف باوصاف کمالیہ کا اعتقاد ہو خواہ اس کا مقال باللسان ہو خواہ عمل بالارکان والاعضاء ہو تو بایں معنی حمد بھی مرکب من الاشیاء الثلاثہ ہو گیا بمنزلہ شجرہ طیبہ اعتقاد شجر حمد کیلئے بمنزلہ اصل ثابت کے ہے اگر اعتقاد صحیح نہ ہوگا تو پھر حمد بمنزلہ شجرہ خبیثہ کے ہوگا لا اصل لھا و مالھا من قرار اور عمل صالح شجر حمد کیلئے بمنزلہ فرع اور شاخوں کے ہے اگر عمل صالح نہ ہوگا تو حمد کیلئے نماء الی اللہ اور قبولیت عند اللہ نہ ہوگی اور حمد ایسے دوحہ اور تنہ کی طرح ہوگا جس کی کوئی شاخ نہ ہو اور یہ شجرہ ہوگا جس پر کوئی پھل نہ ہو کیونکہ عمل ہی وسیلہ ہے حصول جنت و رفع درجات کا جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے والعمل الصالح یرفعہ۔ یرفع کی ضمیر کا مرجع عمل صالح ہے اور ہ ضمیر کا مرجع کلم طیب ہے وقال النبی ﷺ اذا لم یکن لہ عمل لم یقبل اس سے ثابت ہوا کہ حمد بلا عمل بے کار ہے تو مصنف نے اشارہ کیا کہ شجر حمد کا اصل ثابت ہے اور وہ اعتقاد راسخ الاسلامی ہے جو مبنی ہے توحید وصفات کے علم پر اسی طرح شجر حمد کیلئے فرع (شاخیں) ہے جو نامی الی اللہ اور مقبول عند اللہ ہے اور وہ عمل صالح ہے جو شریعت ۔۔ رہ کے موافق ہے جو مبنی علی علم الشرائع والاحکام ہے۔ **واشار الی الاختصاص الخ** غرض بیان نکات! الیہ یصعد میں الیہ کی ظرف کی تقدیم میں نکتہ اختصاص وحصر ہے کیونکہ تقدیم ما حقہ التاخیر یفید الحصر اور یصعد فعل مضارع ذکر کر کے اشارہ کیا صعود کے استمرار تجددی کی طرف۔

قوله على أن جعل تعليق للمحامد ببعض النعم اشارة الى عظم امر العلم الذى وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره والشريعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الروية و المعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك و اصول الشريعة ادلتها الكلية و مبانى الاصول مايبتنى هى عليه من علم الذات والصفات والنبوات و تمهيدها تسويتها و اصلاحها بكونها على وفق الحق و نهج الصواب و فروع الشريعة احكامها المفصلة المبينة فى علم الفقه و معانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة مسئلة و دقتها كونها غامضته لطيفة لايصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد اذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة معانى الفقه رفعة درجات العلماء و نيلهم الثواب فى دار الجزاء وفى هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث انها توصل الى الاحكام الشرعية وهى موقوفة على معرفة البارى تعالى وصفاته وصدق المبلّغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام.

ترجمہ! علی ان جعل یہ معلق کرنا ہے محامد کو بعض نعمتوں کے ساتھ اشارہ کرنے کے لئے علم کے امر کے عظیم ہونے کی طرف جسمیں تصنیف واقع ہوئی ہے اور دلالت کرنے کے لئے اسکی جلالت قدر پر اور شریعت عام ہے فقہ اور غیر فقہ کو ان امور سے جو ثابت ہیں ادلہ سمعیہ کے ساتھ مثل مسئلہ رویت کے اور معاد اور اجماع کے حجت ہونے کے اور قیاس کے حجت ہونے کے اور اس کے مشابہ اور اصول شریعت وہ ادلہ کلیہ ہیں اور مبانی اصول وہ ہیں جس پر وہ اصول مبنی ہوں علم ذات اور صفات اور نبوات سے اور ان کی تمہید ان کو برابر کرنا اور ان کی اصلاح کرنا حق کے موافق اور صواب کے طریق اور فروع شریعت اس شریعت کے احکام ہیں تفصیلی جو بیان کئے گئے ہیں علم الفقہ میں۔ اور ان کے معانی وہ علل جزئیہ تفصلیہ ہیں ہر مسئلہ پر اور ان معانی کا دقیق ہونا ان کا گہرا اور باریک ہونا ہے کہ ان تک ہر ایک سہولت کیساتھ نہیں پہنچ سکتا اور یہ تمام نعمتیں ہیں جو شکر وحمد کو واجب کرتی ہیں اس لئے کہ شریعت کے ساتھ ہی دنیا کا نظام ہے اور آخرت کا ثواب ہے اور فقہ کے معانی کے دقیق ہونے کی وجہ سے علماء کے درجات کی بلندی ہے اور ثواب کو حاصل کرنا ہے دار الجزاء میں اور اس کلام میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ علم اصول فقہ فقہ سے اوپر اور کلام سے کم ہے اس لئے کہ احکام جزئیہ کی معرفت ادلہ تفصیلیہ کے ساتھ موقوف ہے ادلہ کلیہ کے احوال کی معرفت پر اس حیثیت سے کہ وہ پہنچا دیں احکام شرعیہ تک اور وہ موقوف ہے باری تعالیٰ اور اسکی صفات کی معرفت پر اور صدق مبلغ اور اسکے معجزات کی دلالت پر اور اسکی مثل پر ان چیزوں میں سے جن پر علم کلام مشتمل ہے جو بحث کرنے والا ہے صانع نبوت امامت معاد کے احوال سے اور ان چیزوں سے جو ان کیساتھ متصل ہو قانون اسلام کے مطابق۔

قوله على ان جعل التعليق الخ غرض شارح ایک اشکال! کا جواب ہے اشکال یہ ہوتا ہے کہ دنیا میں کروڑوں نعم ہیں اور محامد جمع مستغرق ہے جو مقتضی ہے کہ محامد تمام نعمتوں کے مقابلہ میں ہوں تو کیا وجہ ہے علامہ صدر نے محامد کو مختص کردیا صرف علم شریعت کے ساتھ اور صرف اسی کو محمود علیہ بنادیا اس میں کیا نکتہ ہے۔ جواب: شارح نے جواب دیا کہ علامہ صدر الشریعۃ نعمۃ علم کو محمود علیہ بنا کر اشارہ کررہے ہیں عظمت وشرافت وجلالت علم کی طرف گویا اصل نعمت یہی علم ہی ہے باقی نعمتیں اس کے مقابلہ میں کالعدم ہیں۔ **والشريعة تعم الفقه الى قوله وفى هذا الكلام** ۔غرض شارح متن کے الفاظ مختلفہ کی توضیح وتشریح! الشریعۃ، سے شارح لفظ شریعت کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ شریعت سے فقط علم فقہ مراد نہیں ہے بلکہ فقہ وغیر فقہ دونو مراد ہیں لیکن غیر فقہ سے وہ امور ومسائل مراد ہیں جو دلائل سمعیہ ودلائل نقلیہ سے ثابت ہیں جیسے مسئلہ رؤیت باری تعالیٰ ومسئلہ معاد ومسئلہ کون الاجماع حجۃ وکون القیاس حجۃ وہ امور جو دلائل سمعیہ سے ثابت نہیں بلکہ دلائل عقلیہ سے ثابت ہیں وہ شریعت سے مراد نہیں ہیں۔ سوال! ادلہ سمعیہ کی تخصیص کیوں کی گئی وہ امور جو ادلیہ عقلیہ سے ثابت ہیں شریعت میں شامل کیوں نہیں۔ جواب! تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ لفظ شریعت متن میں اصول کا مضاف الیہ ہے اور ضابطہ یہ

ہے کہ اضافت تخصیص کا فائدہ دیتی ہے اب اصول شریعت کا معنی ہوگا وہ شریعت جو مستفاد وحاصل ہے اصول سے اور اصول سے مراد کتاب وسنت وغیرہ ہیں اور یہی ادلہ سمعیہ ہیں تو ادلہ سمعیہ کی تخصیص اس لیے کی گئی تا کہ وہ امور جو ثابت بالا دلہ العقلیہ ہیں خارج ہو جائیں کیونکہ وہ مستفاد من الاصول نہیں بلکہ خود اصول ان سے مستفاد ہیں جیسے علم ذات باری تعالی وصفاتہ وعلم صدق المبلغ وغیرہ جن سے علم الکلام میں بحث کی جاتی ہے اصول فقہ شریعت (کتاب وسنہ وغیرہ) ان پر موقوف ہیں ولا عکسہ (نہ کہ وہ ان پر موقوف ہیں) **الاصول** سے مراد ادلہ کلیہ (کتاب سنت اجماع وقیاس) ہیں۔ **ومبانی الاصول** سے عقائد مراد ہیں جن پر اصول مبنی ہیں مثلاً ذات باری وصفات باری کا علم ونبوت کا علم معجزات کا علم وغیرہ۔ **وتمھیدھا تسویتھا** سے تمہید کا معنی کیا کسی شئی کا درست کرنا اس کی اصلاح کرنا تو مبانی وعقائد کا تسویہ واصلاح کا مقصد یہ ہوگا کہ وہ عقائد موافق حق اور علیٰ نہج الصواب ہوں ایسے عقائد نہ ہوں جو مخالف حق ہوں جیسے فلاسفہ کا عقیدہ فاسدہ ہے کہ ذات باری تعالی میں تغایر حقیقی بھی نہیں ہے تغایر اعتباری بھی نہیں اسی بناء پر انہوں نے کہا کہ اللہ تعالی نے صرف عقل اول کو پیدا کیا اس نے ثانی کو اور اس نے ثالث الخ، کیونکہ اگر تمام چیزوں کا خالق ذات باری تعالی کو تسلیم کر لیا جائے تو ذات باری تعالی میں تغایر اعتباری لازم آئے گا کیونکہ ذات اللہ بایں حیثیت کہ خالق عمرو ہے مغایر ہے اس ذات اللہ کے جو خالق بکر ہے خلاصہ اینکہ یہ بھی توحید باری تعالی کا اثبات ہے لیکن لاعلی طریق الحق ونہج الصواب بل علی طریق الغلط والفساد۔ **وفروع الشریعۃ** سے احکام فقہیہ مفصلہ مبینہ فی علم الفقہ مراد ہیں۔ **المعانی** معانی فروع سے وہ علل جزئیہ مراد ہیں جو ہر مسئلہ فقہیہ پر قائم کی جاتی ہیں جیسے ھدایہ میں ہر مسئلہ پر دلیل وعلت پیش کی جاتی ہے۔ تنبیہ شارح! کی عبارت سے معلوم ہوا کہ معنی سے علت مراد ہے اور یہ دونوں مرادف ہیں اور یہ اصطلاح فقہاء ہے کہ وہ بجائے لفظ علت کے معنی کا لفظ بولتے ہیں وجہ احتراز یہ بیان کی گئی ہے کہ لفظ علت اہل فلاسفہ کے ہاں کثیر الاستعمال تھا اور فقہاء اصطلاحات فلسفیہ سے احتراز کرتے تھے اسی بناء پر لفظ معنی کو بجائے لفظ علت استعمال کرتے ہیں کما قال صاحب الھدایہ: فصل فی المعانی الموجبۃ للوضوء ای فی الاسباب والعلل الخ۔ **ودقتھا کونھا دقیقۃ** کی تشریح کرتے ہوئے شارح نے فرمایا کہ دقت معانی سے مراد یہ ہے کہ وہ علل کافی گہرے اور لطیف ومشکل ہیں ہر شخص ان تک رسائی بالسہولت نہیں کر سکتا بلکہ مجتہد سعی بسیار کے بعد ان کا استخراج کرتا ہے۔ **وجمیع ذلک** سے تخصیص محمود علیہ کی وضاحت کرتے ہوئے شارح فرماتے ہیں کہ یہ تمام اشیا نعم من جانب اللہ ہیں شریعت بایں وجہ نعمت ہے کہ اسی کے ذریعہ سے نظام دنیا کا قیام وبقاء ہے اور اس پر ثواب عقبیٰ کا مدار ہے۔ نیز علل کا دقیق ہونا بھی نعمت اللہ ہے کیونکہ مجتہدین ان کے استخراج واستنباط میں صعوبات ومشکلات کا سامنا کریں گے جس کے طفیل اللہ تعالی ان کے درجات کو رفعت وبلندی عطاء فرمائیں گے اور دار الجزاء میں ثواب وبدلہ عطاء فرمائیں گے۔ فائدہ! اصول الشریعہ میں اضافت اصول

الی الشریعۃ من قبیل اضافت الدلیل الی مدلولہ ہے اور فروعھا میں اضافت فروع الی الشریعۃ من قبیل اضافۃ الجزء الی الکل ہے ۔**وفی ھذا الکلام اشارۃ** غرض شارح علوم ثلاثہ! (علم کلام اصول فقہ وعلم الفقہ) کے مراتب کو بیان کرنا ہے حاصل اینکہ مصنف صدر الشریعہ کی عبارت سے اشارہ ہے کہ علم الکلام اعلیٰ ہے اصول فقہ سے اور اصول فقہ اعلیٰ ہے فقہ سے علم الکلام اس لئے اعلیٰ ہے کہ اس کو مبانی اصول قرار دیا ہے اور مبنی شئی کا اعلیٰ ہوتا ہے اور اصول فقہ اس لیے اعلیٰ ہے کہ اس کو اصل فقہ کہا اور اصل شئی فرع پر فائق ہوتا ہے۔ **لان معرفۃ الاحکام الجزیہ** سے اسی دعوی مذکور کی دلیل پیش کی کہ احکام جزئیہ کی معرفۃ بادلتھا التفصیلیہ ادلہ کلیہ کی معرفت پر موقوف ہے من حیث انھا توصل الی الاحکام الشریعۃ اور اس کی بحث اصول فقہ میں ہوتی ہے تو اصول فقہ فقہ کیلئے موقوف علیہ بن گیا اور موقوف علیہ فائق واعلیٰ من الموقوف ہوتا ہے پھر ادلہ کلیہ یعنی کتاب وسنت موقوف ہیں معرفت ذات وصفات باری تعالی وصدق المبلغ وغیرہ پر جن کی بحث علم کلام میں کی جاتی ہے کیونکہ علم الکلام وہ ہے جس میں احوال صانع ونبوت وامامت ومعاد وغیرہ سے بحث کی جاتی ہے اور یہ بحث علی قانون اسلام ہوتی ہے لا علی طریق الحکمۃ الالٰھیۃ تو علم کلام اصول فقہ کیلئے موقوف علیہ بن گیا اور موقوف علیہ اعلیٰ من الموقوف ہوتا ہے تو علم کلام کا ارفع ہونا ثابت ہوا۔ سوال! یہ توقف مسلم ہے مگر کبری تسلیم نہیں ہے کہ کل موقوف علیہ اعلیٰ من الموقوف مثلا صلوۃ موقوف علی الوضوء ہے لیکن موقوف علیہ (وضوء) اعلیٰ نہیں ہے بلکہ برعکس ہے۔ جواب! (۱) توقف تین اقسام پر ہے (۱) توقف ذی آلہ علی الآلہ کتوقف النجار علی آلتہ (۲) توقف مشروط علی شرط مثل توقف الصلوۃ علی الوضوء ان دونوں قسموں میں موقوف علیہ کا اعلیٰ من الموقوف ہونا ضروری اور شرط نہیں ہے (۳) توقف فرع علی الاصل اس میں موقوف علیہ کا اعلیٰ من الموقوف ہونا ضروری اور شرط ہے اور یہاں پر توقف از قبیل قسم ثالث ہے لھذا کلام تفتازانی درست ہے۔ جواب! (۲) یہاں فوقیت سے فوقیت باعتبار شرافت مراد نہیں ہے تاکہ اعتراض سابق لازم آئے بلکہ فوقیت باعتبار تحصیل وطلب مراد ہے کہ اولا طلب علم کلام وثانیا طلب اصول فقہ اور آخر میں طلب فقہ ضروری ہے۔

قولہ بنی علی اربعۃ ارکان بمنزلۃ البدل من الجملۃ السابقۃ شبہ الاحکام الشرعیۃ بقصر من جھۃ ان الملتجی الیھا یا من غوائل عدو الدین و عذاب النار فاضاف المشبہ بہ الی المشبہ کمافی لجین الماء والاحکام تستند الی ادلۃ جزئیۃ ترجع علی کثرتھا الی اربعۃ ھی ارکان قصر الاحکام فذکرھا فی اثناء الکلام علی الترتیب الذی بنی الشارع الاحکام علیھا من تقدیم الکتاب ثم السنۃ ثم الاجماع ثم العمل بالقیاس ذکر الثلثۃ الاُوَل صریحا والقیاس بقول وضع معالم العلم علی مسالک العتبرین القائسین المتاملین فی النصوص وعلل الاحکام من قولہ تعالی فاعتبروا یا اولی الابصار تقول اعتبرت

الشیء اذا انظرت الیه وراعیت حاله والمعلم الاثر الذی یستدل به علی الطریق عبر به عن علة الحکم التی بها یستدل علی ثبوت الحکم فی المقیس فان قلت لیس ترتیب الشارع تقدیم السنة علی الاجماع مطلقابل اذاکانت قطعیة قلت الکلام فی متن السنة ولاخفاء فی تقدیمه علیه وانما یوئخر حیث یوءخر بعارض الظن فی ثبوته ثم ذکر بعض اقسام الکتاب اشارة الی انه کما یشتمل القصر علی ماهوغایة فی الظهور وعلی ماهودونه وعلی ماهو غایة فی الخفاء والاستتار بحیث لا یصل الیه غیررب القصر وعلی ما هو دونه کذلک قصر الاحکام یشتمل علی محکم هو غایة فی الظهورونص هو دونه وعلی متشابه هو غایة فی الخفاء و مجمل هو دونه وسیجیء تفسیرها.

ترجمہ! بنی علی اربعۃ ارکان یہ بمنزلہ بدل کے ہے جملہ سابقہ سے مصنف نے احکام شرعیہ کو محل کے ساتھ تشبیہ دی ہے اس وجہ سے کہ ان احکام شرعیہ کی طرف پناہ پکڑنے والا دین کے دشمن کے حملوں سے اور جہنم کے عذاب سے محفوظ ہو جاتا ہے پس مضاف کیا مشبہ بہ کو مشبہ کی طرف جیسا کہ لجین الماء میں ہے۔ اور احکام مستند ہوتے ہیں ادلہ جزائیہ کی طرف جو کہ راجع ہوتے ہیں باوجود کثرت کے چار ادلہ کی طرف جو کہ احکام کے محل کے ارکان ہیں پس مصنف نے ذکر کیا ان کو کلام کے درمیان میں اسی ترتیب پر کہ بنا کیا شارع نے احکام کو ان پر یعنی کتاب اللہ کو مقدم کرنا پھر سنت پھر اجماع پھر عمل بالقیاس پہلے تین کو صراحۃً ذکر کیا اور قیاس کو ذکر کیا اپنے اس قول کے ساتھ وضع معالم العلم علی مسالک المعتبرین ای القائسین المعتبرین کا معنی بیان کیا یعنی قیاس کرنے والے نصوص میں تامل کرنے والے یہ لیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کے قول فاعتبروا یااولی الابصار سے تو کہتا ہے اعتبرت الشئ جب تو اس شی کی طرف نظر اور علل احکام کرے اور اس کے حال کی رعایت کرے۔ اور المعلم اس نشان کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ سے راستہ پر دلیل پکڑی جاتی ہے تعبیر کیا اس کیساتھ حکم کی علت کو جس کے ساتھ استدلال کیا جاتا ہے حکم کے ثبوت پر مقیس میں۔ پس اگر تو اعتراض کرے کہ نہیں ہے شارع کی ترتیب سنت کو مقدم کرنا اجماع پر مطلقاً بلکہ جب سنت قطعی ہو میں جواب دیتا ہوں کہ ہمارا کلام سنت کے متن کے بارے مین ہے اور نہیں ہے کوئی خفاء اسکی تقدیم میں اجماع پر اور سوائے اس کے نہیں مؤخر کیجاتی ہے وہ سنت جہاں مؤخر کی جاتی ہے ظن کے عارض کیوجہ سے اس کے ثبوت میں پھر مصنف نے کتاب اللہ کے بعض اقسام کو ذکر کیا اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ جس طرح محل مشتمل ہوتا ہے اس چیز پر جو انتہا ہوتی ہے ظہور میں اور اس چیز پر جو کہ اس سے کم ہوتی ہے اور اس چیز پر جو کہ انتہا ہوتی ہے خفاء اور استتار میں اس اعتبار سے کہ اس تک نہیں پہنچ سکتا محل کے مالک کا غیر اور اس چیز پر جو کہ اس سے کم ہے (خفاء میں) اسی طرح احکام کا محل مشتمل ہے محکم پر جو کہ غایت ظہور میں اور نص پر جو کہ اس سے کم ہے اور متشابہ پر جو کہ غایت ہے خفاء میں اور مجمل پر جو کہ اس سے کم ہے اور عنقریب ان سب کی

تفسیر آجائے گی۔

قوله بنی علی اربعة ارکان بمنزلة البدل من الجملة السابقة الخ غرض شارح بیان ترکیب! خلاصہ ترکیب اینکہ جملہ بنی علی اربعۃ اکان جملہ سابقہ (جعل اصول الشریعۃ) سے بمنزلہ بدل کے ہے اور یہ بھی بدل الاشتمال اور بدل اوفی بتبیین المراد ہوتا ہے بنسبت مبدل منہ کے یہاں بھی عظمت وجلالت شان علم کے بیان میں جملہ بنی علی اربعۃ ارکان اوفی ہے بنسبت جملہ سابقہ کے۔ سوال! بمنزلہ بدل کیوں کہا ھوالبدل کیوں نہ کہا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حقیقۃ بدل نہیں ہے۔ جواب! (۱) بمنزلۃ البدل اس لیے کہا کیونکہ یہ بدل حقیقی نہیں بن سکتا وجہ یہ ہے کہ بدل حقیقی مفردات میں ہو تا ہے جوایک دوسرے کے تابع ہوتے ہیں فی اعراب من جھۃ واحدۃ جملہ من حیث جملہ مستقل ہوتا ہے کسی کے تابع نہیں ہوتا فلھذا یہ بمنزلہ بدل کے ہے حقیقتاً بدل نہیں ہے۔ (۲) بدل حقیقتاً وہ ہوتا ہے جو خود مقصود بالذات ہو اور اس کا مبدل منہ غیر مقصود وساقط ہوتا ہے صرف توطیہ وتمہید کیلئے ہوتا ہے یہاں ایسا نہیں ہے بلکہ جملہ سابقہ بھی مقصود ہے اور جملہ لاحقہ بھی مقصود ہے البتہ جملہ ثانیہ اوفی واتم ہے فی بیان جلالۃ العلم اس لیے بمنزلہ بدل ہے۔ **شبه الاحکام الشرعية** غرض شارح توضیح متن! مصنف نے احکام کو تشبیہ دی قصر کے ساتھ وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جو شخص محل وقلعہ میں داخل ہوجاتا ہے وہ دشمن کے حملوں سے محفوظ ہوتا ہے گرمی وسردی سے مامون ہوجاتا ہے اسی طرح جو شخص احکام کے محل میں داخل ہوجاتا ہے (یعنی شریعت پر عمل کرتا ہے) وہ بھی اپنے روحانی دشمن (شیطان) کے حملوں سے اور جہنم کے عذاب کی گرمی اور سردی سے مامون ہوجاتا ہے نیز جس طرح قصر دنیوی چار ارکان پر مبنی ہوتا ہے اسی طرح قصر الاحکام بھی چار ارکان پر مبنی ہے وہ کتاب' وسنت' واجماع 'وقیاس' ہیں۔ **فاضافة المشبه به** میں متن کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ قصر الاحکام میں اضافت قصر الی الاحکام من قبیل اضافت المشبہ بہ الی المشبہ ہے جیسے لجین الماء میں ہے اصل میں تھا الماء کاللجین (پانی جو چاندی کی طرح صاف شفاف ہو)۔ سوال! احکام کی تشبیہ بالقصر درست نہیں ہے کیونکہ ارکان قصر داخل فی القصر اور اجزاء قصر ہوتے ہیں جب کہ ارکان احکام (ادلہ کلیہ) خارج عن الاحکام ہیں فلا یصح التشبیہ۔ جواب! (۱) تشبیہ میں مشبہ ومشبہ بہ کا اتحاد من کل الوجوہ ضروری نہیں ہے بلکہ ببعض الاعتبارات اتحاد کافی ہے لھذا ضروری نہیں ہے کہ مشبہ میں بھی ارکان داخل وجزء بنیں بلکہ محض ربط واتصال کافی ہے۔ (۲) ادلہ اربعہ کو ارکان احکام کہنا مجازا ہے لاحقیقۃ اور یہ کلام مبنی بر مبالغہ ہے چونکہ احکام کو شدت احتیاج الی الادلہ تھی تو گویا ادلہ بمنزلہ اجزاء وارکان ہوگئے فاندفع الاشکال۔ **والاحکام تستند الى ادلة جزئية** غرض شارح شبہ کا ازالہ! شبہ یہ ہوتا ہے کہ متن میں کہا گیا ہے کہ احکام کے قصر کی بناء ارکان اربعہ پر رکھی گئی ہے حالانکہ احکام جزئیہ کثیر ہیں اور ہر حکم جزئی کی بناء اس کی دلیل جزئی پر ہوتی ہے نہ کہ کل قرآن وکل حدیث پر مثلاً الصلوٰۃ واجبۃ حکم جزئی ہے

اس کی بناء بھی دلیل جزئی پر ہے وہ ہے واقیمو الصلوۃ لھذا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ قصر احکام کی بناء ارکان اربعہ پر ہے۔
جواب: تسلیم ہے کہ احکام کا استناد الی ادلیہ جزئیہ ہوتا ہے لیکن تمام ادلہ جزئیہ مع کثرتھا راجع ہیں ادلہ کلیہ اور ارکان اربعہ کی طرف تو قصر احکام کے اصل ارکان یہی چار ہونگے۔ **فذکرھا فی اثناء الکلام** ۔غرض شارح توضیح متن! توضیح یہ ہے کہ مصنف نے متن میں ارکان اربعہ کو اسی ترتیب سے ذکر کیا ہے جس ترتیب پر شارعؑ نے احکام کو ان ارکان اربعہ پر مبنی کیا ہے تاکہ یہ ترتیب ذکری ترتیب وضعی پر دلالت کرے سب سے پہلے کتاب کو ذکر کیا بعدہ سنت بعدہٗ اجماع' پھر قیاس' اول ثلاثہ کو صراحۃ ذکر کیا قیاس کو اشارۃً وضمناً ذکر کیا اپنے اس قول وضع معالم العلم الخ کیساتھ۔ اور یہ اس لیے کیا تاکہ مراتب کا فرق واضح ہوجائے لان القیاس ادنی مرتبۃ من الثلاثۃ الاول ای القائسین سے شارح نے معتبرین کا معنی بیان کیا۔ اعتبار کا معنی ہے کسی شئی کی طرف پوری نظر وغور وفکر کے ساتھ اس کے حالات کی رعایت کرتے ہوئے دیکھنا۔ محاورہ پیش کیا **اعتبرت الشئی اذا نظرت الیہ الخ** ۔تو قائسین ومجتہدین کو بھی اس لیے معتبرین کہا گیا کیونکہ وہ احکام کی علل میں غور وفکر کرتے ہیں **وھو ماخوذ من قولہ تعالی فا عتبروا یا اولی الابصار والمعلم الاثر الذی** سے **مَعْلَمْ** کا معنی بیان کیا وہ اثر ونشانی جس سے راستہ پر استدلال کیا جاتا ہے یہاں معلم سے علت حکم مراد ہے جس کے ذریعے سے مجتہد ثبوت حکم فی المقیس پر استدلال کرتا ہے۔ فوائد ونکات! فائدہ (۱) علی الترتیب الذی بنی الشارع الاحکام علیھا میں علیہ صلہ محذوف ہے کیونکہ بنی الشارع والا جملہ الذی موصول کا صلہ ہے اور جملہ صلہ میں عائد کا ہونا ضروری ہے **علیھا** کی ضمیر راجع الی الارکان الاربعہ ہے نہ کہ الذی کی طرف سی بناء پر علیہ صلہ محذوف قرار دیا گیا جو راجع ہے الذی کی طرف ۔فائدہ! (۲) ثم العمل بالقیاس. میں ثم کا لفظ ذکر کر کے اشارہ کیا کہ درجہ قیاس مؤخر ہے ثلاثہ اول سے نیز لفظ عمل کا اضافہ کر کے اشارہ کیا کہ اعتقاد قیاس واجب نہیں ہے صرف عمل بالقیاس واجب ہے بخلاف کتاب' وسنۃ' اجماع' کے ان پر عمل واعتقاد دونوں واجب ہیں۔ **فان قلت** ۔منشاء سوال عبارت مذکورہ (فذکرھا علی الترتیب الذی بنی الشارع الاحکام علیھا) ہے اشکال یہ ہے کہ کتاب کے بعد مطلقاً سنت کا درجہ ترتیب شارع نہیں ہے بلکہ سنت دو قسم ہے (۱) قطعی (۲) ظنی .اگر سنت قطعی ہے تو وہ دوسرے درجہ پر ہے کتاب سے مؤخر اور اجماع سے مقدم ہے اور احادیث قطعیہ بہت قلیل ہیں مثلا البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر۔ من کذب علی متعمدا فلیتبوء مقعدہ من النار۔ اگر سنت ظنی ہے تو وہ ترتیب شارع کے مطابق دوسرے درجہ پر نہیں ہے بلکہ اجماع قطعی سے مؤخر ہے یہی وجہ ہے کہ بوقت تعارض اجماع قطعی خبر واحد ظنی پر مقدم ہوتا ہے تو مصنف کو سنت کے ساتھ قید ذکر کرنی چاہیے تھی یعنی ثم السنۃ ان کانت قطعیۃ۔ **قلت** حاصل جواب یہ ہے کہ سنت میں دو درجے ہیں (۱) متن واصل ووجود سنت (۲) ثبوت سنت متن اور وجود کے اعتبار سے ہر سنت قطعی ہے کیونکہ سنت عبارت ہے اقوال وافعال النبی

سے اوران کا وجود وثبوت قطعی ویقینی ہے البتہ درجہ دوم کے اعتبار سے حدیث میں ظنیت واقع ہو جاتی ہے کیونکہ ثبوت سنت کا مدار سند پر ہوتا ہے اور سند میں ظنیت وشک کی بناء پر حدیث میں بھی ظنیت آ جاتی ہے اور ہم نے جو سنت کو مطلقاً اجماع پر مقدم کیا ہے وہ باعتبار متن سنت کے ہے اور اس میں کوئی شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے کہ متن سنت بہر حال اجماع پر مقدم ہے فلا اشکال۔ **ثم ذكر بعض الاقسام من الكتاب الخ** ۔غرض شارح توضیح متن وکمال تشبیہ! کو بیان کرنا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے جو احکام کو قصر کے ساتھ تشبیہ دی ہے اس میں کمال کر دیا کیونکہ جس طرح مشبہ بہ (قصر مکانی) میں چار درجے ہیں (۱) بعض اشیاء قصر انتہائی ظہور کے درجہ میں ہوتی ہیں ہر شخص دور سے دیکھ سکتا ہے (۲) بعض اشیاء میں اس سے کم ظہور ہوتا ہے (۳) بعض اشیاء غایت خفاء میں ہوتی ہیں رب القصر کے علاوہ کوئی شخص نہیں جانتا (۴) بعض اشیاء میں اس سے کم خفاء ہوتا ہے رب القصر کے علاوہ دوسرے اشخاص بھی کوشش کے ساتھ ان تک پہنچ سکتے ہیں اسی طرح قصر احکام میں بھی یہی درجات ہیں (۱) بعض احکام غایت ظہور میں ہیں جیسے محکمات (۲) بعض اس سے کم ہیں جیسے ظاہر ونص (۳) بعض غایت خفاء میں ہیں کہ رب قصر الاحکام کے علاوہ کوئی نہیں جانتا جیسے متشابہات لایعلم تاویلھا الا اللہ (۴) بعض اس سے خفاء میں کم ہیں کوشش سے خفاء زائل ہو سکتا ہے جیسے مجمل مشکل وغیرہ مصنف نے بعض اقسام کتاب کو ذکر کر کے اسی کمال تشبیہ کی طرف اشارہ کیا **وللہ در المصنف**۔

قوله مقصورات اى محبوسات جعل خيام الاستتار مضروبة على المتشابه محيطةً به بحيث لا يرجى بدوّه و ظهوره اصلا على ماهوا لمذهب من المتشابه لا يعلم تاويله الا الله وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين فى العلم بمنعهم عن التفكر فيه الوصول الى ماهو غاية متمنا هم من العلم باسراره فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ماهو غير مطلوب عند هم من العلم والامعان فى الطلب كذلك العلماء مبتلون بالوقف و ترك ماهو محبوب عند هم اذابتلاء كل احدٍ انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه.

ترجمہ! ای محبوسات سے مقصورات کا معنی کیا یعنی بند کیے ہوئے بنا دیا اللہ تعالیٰ نے استتار کے خیموں کو لگائے ہوئے متشابہات پر احاطہ کرنے والے ان کیساتھ اس حیثیت سے کہ نہیں امید کی جاسکتی ان کے ظہور کی بالکل جیسا کہ وہ ہی مذہب ہے (احناف) کہ متشابہ نہیں جانتا ان کی تاویل مگر اللہ تعالیٰ۔اور فائدہ ان کے انزال کا راسخین فی العلم کا امتحان لینا ہے ان کو منع کرنے کیساتھ غور وفکر کرنے سے اس میں اور پہنچنے سے اس چیز کی طرف جو کہ وہ ان کی تمنا کی انتہا ہے یعنی علم حاصل کرنا اس کے اسرار کے ساتھ پس جیسا کہ جہال امتحان لئے جاتے ہیں اس چیز کے حاصل کرنے کیساتھ جو ان کے نزدیک مطلوب

نہیں ہے یعنی علم اور طلب میں کوشش کرنا اسی طرح علماء امتحان لئے جاتے ہیں ٹھرنے اور چھوڑنے کیساتھ اس چیز کو جو کہ وہ ان کے نزدیک محبوب ہے اسلئے کہ ہر آدمی کا امتحان اسکی خواہش کے خلاف اور اسکی تمنا کے برعکس ہوتا ہے۔

قولہ مقصورات ای محبوسات سے شارح نے مقصورات کا معنی بیان کیا۔ **جعل خیام الاستتار الخ** غرض شارح توضیح متن ہے حاصل یہ ہے کہ مصنف نے آیات متشابہات کو ان اشیاء مستورہ ومحبوسہ کے ساتھ تشبیہ دی جن پر خفاء واستتار کے خیمے لگادیے گئے ہوں اور وہ خیمے اس طرح ان کو محیط ہوں کہ ان کے ظہور کی امید نہ ہو۔ احناف کا مذہب بھی یہی ہے کہ متشابہات کا معنی ومراد خداوند قدوس کے علاوہ کوئی نہیں جانتا اور قرآن پاک میں وما یعلم تاویلہٗ الا اللہ پر وقف لازم ہے والراسخون فی العلم جملہ علیحدہ ہے جبکہ شوافع کا مذہب یہ ہے کہ متشابہات کا معنی ومراد اللہ تعالی اور راسخین فی العلم جانتے ہیں والراسخون فی العلم معطوف ہے اللہ پر اور الا اللہ پر وقف لازم نہیں ہے بلکہ الراسخون فی العلم پر لازم ہے یقولون امنا بہ الراسخون ۔۔ حال ہے۔ ترجمہ! اس طرح ہوگا کہ متشابہات کا معنی نہیں جانتے مگر اللہ تعالی اور راسخون فی العلم درانحالیکہ وہ کہتے ہیں امنا بہ کل من عند ربنا۔ **وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين فی العلم** ۔غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! ہوتا ہے کہ قرآن پاک کا انزال تو ہدایت کیلئے ہے اور حصول ہدایت معلوم المعنی سے ہوتا ہے نہ کہ مجہول المعنی سے جب متشابہات مجہول المعانی ہیں تو ان سے حصول ہدایت متعذر ہے لہٰذا ان کا انزال بے فائدہ ہوگا۔ جواب! شارح نے جواب دیا کہ انزال متشابہات بے فائدہ نہیں ہے بلکہ بافائدہ ہے وہ یہ ہے کہ ان میں راسخون فی العلم کا امتحان ہے کیونکہ علماء راسخین کی تمنا اور امر محبوب یہ ہے کہ انکو تمام امور اسرار ورموز کا علم حاصل ہو جائے اور ہر شخص کا امتحان یہ ہوتا ہے کہ اس کو اس کی محبوب ومطلوب شئی کی تحصیل سے روک دیا جائے تو ذات باری تعالی نے متشابہات کا انزال کر کے علماء کا امتحان لیا کہ ان کو ان کے معانی واسرار کے اندر غور وفکر کرنے سے (جو انکا مطلوب ومحبوب ہے) روک دیا ابتلاء وآزمائش کیلئے کہ وہ اللہ کا حکم مان کر اپنی محبوب ومطلوب چیز کو ترک کرتے ہیں اور اپنے نفس کی خواہش کے خلاف کرتے ہیں یا نہ اور یہی طریقہ امتحان ہے کہ ہر شخص کو اس کی محبوب ومطلوب شئی کی تحصیل سے روک دیا جاتا ہے جیسا کہ عند الجہال علم کا حصول غیر مطلوب وغیر مقصود ہوتا ہے ان کا متمنا وآرزو عدم طلب علم ہے ان کا ابتلاء وامتحان یہ ہوگا کہ ان کو حکم کیا جائے گا علم حاصل کرو۔ تنبیہ! **علی ما هو المذهب** کہہ کر شارح تفتازانی نے اپنے مذہب کا اخفاء کیا کما ھو مذہبنا نہیں کہا تا کہ اس کو حنفی نہ سمجھ لیا جائے کما ھو مذہب الاحناف بھی نہیں کہا تا کہ اس کو غیر حنفی نہ سمجھ لیا جائے واللہ اعلم بحقیقۃ الحال ونیۃ العباد۔

قوله بكبح عنان ذهنهم تقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليک باللجام لكی تقف ولا تجری .

ترجمہ! کہتا ہے تو کبحت الدابۃ جب تو اسکو اپنی طرف کھینچے لگام کے ساتھ تا کہ وہ ٹھہر جائے اور چلے نہیں۔

غرض شارح تحقیق لغوی! لفظ **کبح** کالغوی معنی مع محاورہ عرب پیش کیا کبح کالغوی معنی سواری کی لگام کو اپنی طرف کھینچنا تا کہ وہ ٹھہر جائے جیسا کہ محاورہ عرب ہے (کبحت الدابۃ) میں نے سواری کی لگام کو کھینچا۔

قولہ اودعها فيها اى اودع الله الاسرار فى المتشابهات والايداع متعدالى مفعولين تقول اودعته ما لا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده انما عدّاه بفى تسامحا اوتضمينا المعنى الادراج والوضع.

ترجمہ! اودعھا (یعنی اودع الیہ ضمیروں کے مرجع ذکر کیئے) ودیعت رکھدیا اللہ تعالیٰ نے اسرار کو متشابہات میں۔ اور ایداع متعدی ہوتا ہے دو مفعولوں کی طرف کہتا ہے تو اودعتہ مالاً جب تو اس کی طرف مال دفع کرے تا کہ وہ اس کے پاس ودیعت ہو۔ اور سوائے اس کے نہیں مصنف نے اسکو متعدی کیا ہے فی کیساتھ مجازاً یا معنی ادراج اور وضع کی تضمین کی وجہ سے۔

قولہ اودعها فيها اى اودع الله غرض شارح مراجع ضمائر کا بیان! اللہ سے اشارہ کیا کہ اودع میں ھو ضمیر مستتر راجع الی اللہ ہے الاسرار سے اشارہ کیا اودعھا کی ضمیر راجع الی الاسرار ہے فی المتشابھات سے اشارہ کیا فیھا کی ضمیر راجع الی المتشابھات ہے فتفکر۔ **والايداع متعد الى المفعولين الخ** غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ باب ایداع متعدی الی مفعولین ہوتا ہے اور مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ حرف جر متعدی ہوتا ہے جیسا کہ شارح نے محاورہ پیش کیا اودعتہ مالا یہاں مصنف نے ایداع کو متعدی الی المفعول الثانی بواسطہ حرف جر (فی) کیا ہے جو کہ ضابطہ واستعمال عرب کے خلاف ہے (یوں کہتا اودعھا ایاھا)۔ جواب! (ا) شارح نے تسامحا سے جواب اول دیا ہے کہ تعدیہ فی کے ساتھ مبنی بر تسامح ہے فی نہیں ہونا چاہیے تھا لیکن مصنف نے چشم پوشی کرتے ہوئے فی کو زیادہ کر دیا ممکن ہے اس زیادتی میں کوئی حکمت ہو کیونکہ زیادتی بے فائدہ نہیں ہوتی بلکہ بافائدہ ہوتی ہے مثلاً کبھی تحسین کلام مقصود ہوتا ہے (۲) کبھی تاکید مقصود ہوتی ہے (۳) فصاحت مقصود ہوتی ہے وغیر ذالک۔ جواب! (۲) **تضمينا** سے جواب ثانی دیا ہے کہ صنعت تضمین کو اختیار کیا گیا اودع متضمن معنی ادرج ووضع ہو کر متعدی بفی ہے کیونکہ ایداع کا حقیقی معنی یہاں مراد نہیں ہوسکتا (۳) مفعول ثانی ایداع فیھا نہیں ہے کمازعم الشارح بلکہ مفعول ثانی محذوف ہے وہ عِبادَہٗ ہے فیھا جار مجرور ظرف ہے عبارت یوں ہوگی اودع اللہ عبادہ الاسرار فی المتشابھات جیسا کہ کہا جاتا ہے اودعتہ درۃ فی الکیس (۴) کبھی متعدی بدو مفعول کو بمنزلہ متعدی بیک مفعول کرلیا جاتا ہے کما صرح بہ التفتازانی فی المطول وغیرہ من ان المتعدی قد یجعل بمنزلۃ اللازم لنکات واسرار عند البلغاء، یہاں بھی مصنف نے ایداع کو بمنزلہ متعدی بیک مفعول کر کے بصلہ (فی) ذکر کیا لنکتۃ نکتہ یہ تھا کہ ودیعت اسرار فی المتشابھات ایک خاص قسم کی ودیعت ہے عام (ودائع) کی طرح نہیں ہے وما فھم السعد ھذہ النکتۃ فاعترض علی الصدر فذھن الصدر ادق من ذھن السعد۔

قولہ منصة هى بفتح الميم المكان الذى يرفع عليه العروس للجلوة من نصصت الشىء اذا رفعته

والعروس نعت يستوى فيه الرجل والمرأة ماداما في اعراسهما يجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين وفي هذا الكلام نوع خزاة لان المعانى التى اظهرت بالنصوص و جليت بها على الناظرين هى مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهي ليست نتائج افكار المتفكرين بل احكام الملک الحق المبين فكانه ارادان المجتهدين يتأملون في النصوص فيطلعون على معان ودقائق ويستخرجون احكام وحقائق هى نتائج افكار هم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة.

ترجمہ! وہ منصہ (میم کے فتحہ کیساتھ) وہ مکان ہے جس پر دلہن بلند کر کے بٹھائی جاتی ہے زیارت کیلئے یہ نصصت الشیء سے ماخوذ ہے جب تو اس شیء کو بلند کرے۔ اور عروس صیغہ صفت ہے مذکر و مؤنث دونوں میں برابر استعمال ہوتا ہے جب تک وہ اپنی شادی کے ایام میں رہیں مؤنث کی جمع عرائس اور مذکر عُرُس (بضمتین) آتی ہے۔ اور اس کلام میں کچھ خلش ہے اس لئے کہ وہ معانی جو نصوص کے ذریعہ سے ظاہر کئے گئے ہیں اور انہی کے ساتھ کھولے گئے ہیں ناظرین پر وہ ان کے مفہومات ہیں اور احکام ہیں جو ان سے حاصل ہوئے ہیں اور نہیں ہیں متفکرین کے افکار کے نتائج بلکہ وہ ملک حق المبین ذات کے احکام۔ پس گویا کہ مصنف نے ارادہ کیا کہ مجتہدین تأمل کرتے ہیں نصوص میں پس وہ مطلع ہوتے ہیں حقائق ودقائق پر اور نکالتے ہیں احکام اور حقائق کو جو کہ ان کے افکار کے نتائج ہیں جو ظاہر ہیں نصوص پر بمنزلہ دلہن کے منصہ پر۔

قولہ منصة هى بفتح الميم غرض شارح تحقیق لغوی کا بیان! منصہ (بفتح المیم والنون والصاد) ظرف مکان ہے لغوی معنی جائے رفع وجائے ظہور اصطلاحی معنی وہ مکان جس پر دلہن کو جلوہ نمائی اور زیارت کیلئے اونچا اور بلند کر کے بٹھلایا جاتا ہے لغوی معنی پر محاورہ پیش کیا **نصصت الشئی** (میں نے بلند کیا) سوال! منصة ظرف ہے اور ظرف پر تاء تو داخل نہیں ہوتی۔ جواب! کبھی دخول تاء علی الظرف للمبالغہ ہوتا ہے جیسے مقبرۃ جائے قبر تا برائے مبالغہ وتکثیر ہے۔ **العروس نعت** غرض تحقیق لغوی وصیغوی کا بیان! لفظ عروس صیغہ صفت ہے مذکر ومؤنث کیلئے یکساں استعمال ہوتا ہے یقال رجل عروس وامراءۃ عروس جیسا کہ عندالنحاۃ مشہور ہے کہ فَعُولٌ کا وزن مئونث ومذکر دونوں کیلئے یکساں استعمال ہوتا ہے جیسے امراۃ صبور رجل صبور لیکن لفظ عروس کا اطلاق دونوں پر اس وقت تک ہوگا جب تک وہ ایام زفاف میں رہیں اور آثار شادی باقی رہیں بعدہ انکو زوج کہا جائیگا اور لفظ زوج بھی دونوں میں مشترک ہے کما فی القرآن اسکن انت وزوجک الجنۃ الآیہ۔ البتہ کبھی مؤنث کیلئے تاء لاحق کر دی جاتی ہے اور زوجۃ کہہ دیا جاتا ہے۔ **یجمع المئونث** سے شارح اشارہ کر رہے ہیں کہ مفرد میں تو کوئی فرق نہیں ہے البتہ جمع میں فرق ہے مئونث کی جمع **عرائس** اور مذکر کی **عُرُس** آتی ہے۔ **وفی هذا لكلام نوع خزازة**

غرض اشکال وجواب۔اشکال! یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے نصوص کو متفکرین کے افکار باکرہ کیلئے جلوہ گاہ قرار دیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نصوص سے جومعانی ومفہومات حاصل ہوتے ہیں سب متفکرین کے افکار کا نتیجہ ہیں حالانکہ یہ خلاف واقع ہے کیونکہ جومعانی ومفہومات ظاہر علی الناس ہوتے ہیں وہ متفکرین کے افکار کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ براہ راست ملک الحق المبین کے احکام ہیں جوکہ نصوص سے ظاہر ہوتے ہیں خواہ متفکرین فکر کریں یا نہ کریں تو نصوص کو متفکرین کے افکار کا نتیجہ قرار دینا درست نہیں ہے۔**فکانہ** سے جواب دے رہے ہیں خلاصہ جواب یہ ہے کہ مصنف کی مراد وہ مفہومات واحکام نہیں ہیں جونصوص سے ظاہر ہوتے ہیں بلکہ احکام فکریہ وعلل مستنبطہ ہیں جومجتہدین کے تأمل اور غور وفکر کے بعد حاصل ہوتے ہیں تو ایسے احکام متفکرین کے افکار کا نتیجہ ہیں جوکہ بمنزلہ عرائس کے ہیں اور نصوص ان کیلئے بمنزلہ منصۂ للعروس ہیں وبعنوان دیگر مفہومات واحکامات مستفادہ من النصوص دوقسم پر ہیں (۱) مفہومات اولیہ جومعرفت لغت ومعرفت ترکیب سے معلوم ہوجاتے ہیں جیسے واقیمو الصلوۃ (نماز قائم کرو) حکم وجوب صلوۃ میں کسی نظر کی ضرورت نہیں ہے یہ متفکرین کے افکار کے نتائج نہیں ہیں بلکہ نصوص سے حاصل ہوتے ہیں (۲) مفہومات ثانیہ جن کو احکام ثانیہ کہا جاتا ہے جو بعد التأمل حاصل ہوتے ہیں جن کیلئے مجتہدین غور وفکر کرتے ہیں علل کا استنباط کرتے ہیں حقائق ودقائق کا استخراج کرتے ہیں یہ احکام ثانیہ بلاشبہ متفکرین کے افکار کے نتائج ہیں اور یہاں عرائس سے یہی مفہومات ثانیہ واحکام فرعیہ مراد ہیں اور نصوص جس طرح مفہومات اولی واصلی کیلئے منصۂ ہیں مفہومات ثانی (فرعیہ) کیلئے بھی منصۂ ہیں اور یہ دونوں قسمیں احکام خداوندی ہیں کیونکہ قیاس مثبت للاحکام نہیں بلکہ مظہر احکام ہے اور محل اظہار یہی نصوص ہیں شارح نے فیطلعون علی معان ودقائق سے انہی مفہومات ثانیہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔وبعنوان !دیگر مفہومات ومعانی ظاہرۃ من النصوص میں دو اعتبار ہیں (۱) امر واقع بایں حیثیت کہ یہ احکام ملک الحق عز وعلی ہیں نہ کہ بایں حیثیت کہ یہ افکار متفکرین کے نتائج ہیں (۲) اعتبار ثانی یہ ہے کہ ان مفہومات کا لحاظ کیا جائے باعتبار اظہار للناس وبیان للناس بایں حیثیت یہی مفہومات ومعانی متفکرین کے افکار کا نتیجہ ہیں اور نصوص ان کیلئے منصۂ ہیں کیونکہ جب مجتہدان معانی ومفہومات کو لوگوں کے سامنے ظاہر وبیان کرتا ہے تو یہ کہنا درست ہوگا کہ نصوص محل ومنصۂ ہیں لافکار المجتہدین۔

قولہ وفصل خطابہ ای خطابہ الفاصل الممیز بین الحق والباطل وخطابہ المفصول الذی یتبینہ من یخاطب بہ ولا یلتبس علیہ علی ان الفصل مصدر بمعنی الفاعل اوالفعول وھذا من عطف الخاص علی العام تنبیھا علی عظم امرہ فخامۃ قدرہ اذالسنۃضربان قول و فعل والقول ھوا الموضوع لبیان الشرائع المبنی علیہ اکثر الاحکام المتفق علی حجیتہ بین الانام .

ترجمہ! یعنی خطاب الفاصل جوحق وباطل کے درمیان جدائی ڈال دے۔یا ای الخطاب المفصول۔یعنی وہ خطاب کہ واضح سمجھے

اسکو وہ شخص جواس کے ساتھ خطاب کیا گیا ہے اوراس پر وہ خطاب ملتبس نہ ہواو پراس بات کے کہ فصل مصدر ہے فاعل یا مفعول کے معنی میں ہے اور یہ عطف الخاص علی العام سے ہے تنبیہ کرتے ہوئے اس کے امر کے عظیم ہونے پر اور اسکی قدر کے عظیم الشان ہونے پر اس لئے کہ سنت کی دو قسمیں ہیں قولی اور فعلی اور قولی وہی وضع کی گئی ہے شرائع کو بیان کرنے کیلئے جس پر اکثر احکام مبنی ہیں جسکی حجیت بین الناس متفقہ ہے۔

قولہ وفصل خطابہ ای خطابہ الفاصل غرض شارح توضیح متن و بیان ترکیب! حاصل یہ ہے کہ فصل خطابہ میں اضافت فصل الی الخطاب من قبیل اضافۃ الصفۃ الی الموصوف ہے اصل عبارت یوں ہوگی وخطابہ الفصل پھر فصل مصدر میں دو احتمال ہیں (۱) یا یہ اسم فاعل کی تاویل میں ہے ای خطابہ الفاصل فاصل کا معنیٰ ہے الممیز یعنی ایسا خطاب جو حق و باطل کے درمیان ممیز و فارق ہے اور یہی احتمال مذکور فی المتن ہے اور انسب بالمقام ہے لکون السنۃ کاشفۃ وفارقۃ ومیزۃ للحق عن الباطل (۲) احتمال دوم یہ ہے کہ مصدر بمعنی اسم مفعول ہوگا ای خطابہ المفصول خطاب مفصول وہ ہے کہ جس کا مفہوم مقصود مخاطب واضح طور پر سمجھ لے اوراس میں کوئی التباس وخفاء نہ ہو۔ **وھذا من قبیل عطف الخاص علی العام** غرض شارح جواب اشکال۔ اشکال! یہ ہوتا ہے کہ فصل خطابہ کا عطف سنۃ نبیہ پر ہے سنت سے مراد اقوال وافعال ہی ہیں اور فصل خطاب سے بھی قول نبی مراد ہے تو فصل خطابہ کے ذکر میں تکرار بلا فائدہ ہے۔ جواب! (۱) یہ تکرار نہیں ہے بلکہ سنت عام ہے فصل خطاب خاص ہے یہ من قبیل عطف الخاص علی العام ہے اس سے مقصود عظمت وجلالت سنت قولی کا بیان ہے جیسا کہ قرآن پاک میں ہے من کان عدواللہ وملئکتہ ورسلہ وجبریل ومیکل: عطف جبریل علی ملئکتہ لعظمتہ وجلالتہ شانہ ہے اسی طرح یہاں بھی عطف فصل خطابہ علی السنۃ سنت قولی کی عظمت وجلالت قدر کو بیان کرنے کے لئے ہے۔ **اذالسنۃ** سے سوال کا جواب ہے کہ سنت قولی کیوں عظیم الشان ہے شارح نے اسکی تین وجوہ بیان کئے (۱) احکام وشرائع کی تبیین کیلئے سنت قولی ہی موضوع ہے نہ کہ سنت فعلی کیونکہ فعل نبی میں متعدد احتمالات ہو سکتے ہیں (۲) شریعت کے اکثر احکام کا مدار قول الرسول علیہ الصلوٰۃ والسلام پر ہے فعل سے اگر چہ احکام کا ثبوت ہوتا ہے لیکن وہ قلیل ہے القلیل کالمعدوم (۳) قول رسول کا حجت ہونا مجمع علیہ ہے کسی کا اختلاف نہیں ہے بخلاف فعل کے اس کی حجیت لاثبات الاحکام میں اختلاف ہے عند البعض فعل رسول سے حکم ثابت نہیں ہوتا۔ جواب! (۲) بعض شراح نے جواب دیا ہے کہ خطابہ کی ضمیر راجع بسوئے اللہ ہے دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ اس صورت میں انتشار ضمائر نہیں ہوگا کیونکہ کتابہ اور نبیہ کی ضمیر بھی راجع الی اللہ ہے اگر ضمیر راجع الی الرسول ہو تو انتشار ضمائر لازم آئے گا اس صورت میں اشکال تکرار بھی دفع ہو جائے گا اور فصل خطاب سے قرآن پاک مراد ہوگا اور سنت نبیہ وفصل خطابہ میں مبین مجملات کتاب کے دونوعین کا بیان ہوگا سنۃ نبیہ سے سنت کا بیان ہے کیونکہ سنت مجملات کتاب کیلئے مبین ہوتی

ہے اور فصل خطاب سے خود قرآن کا بیان ہے کیونکہ بعض آیات قرآنیہ بعض آخر کیلئے مبین ہوتی ہیں کما یقال القرآن یفسر بعضہ بعضا۔

مارفع ای مادام رایات الدین مرفوعة عالیة باجماع المجتھدین الباذلین وسعھم فی اعلاء کلمة اللہ تعالیٰ واحیاء مراسم الدین فان الحکم الجمع علیه مرفوع لا یوضع و منصوب لا یخفض.

ترجمہ! یعنی جب تک دین کے جھنڈے بلند و عالی ہیں مجتہدین کے اجتہاد کے ساتھ جو خرچ کرنے والے ہیں اپنی ہمت کو اللہ تعالیٰ کے کلمہ کو بلند کرنے میں اور دین کے مٹے ہوئے نشانات کے زندہ کرنے میں کیونکہ مجمع علیہ حکم بلند ہوتا ہے رکھا نہیں جا سکتا اور نصب شدہ ہوتا ہے پست نہیں کیا جا سکتا۔

قولہ ما رفع اعلام الخ ۔غرض شارح توضیح متن! مادام سے اشارہ کیا کہ مارفع میں ما مصدریہ حینیہ ہے جو مادام کے معنی میں ہوتا ہے رایات سے اشارہ کیا کہ اعلام بمعنی رایہ ہے نہ بمعنی جبل ہے نہ بمعنی علامت ہے عالیۃ سے اشارہ کیا رفع بمعنی علو ہے بمعنی منع و نفی نہیں ہے، حدیث' رفع القلم عن الثلاث عن الصبی حتی یحتلم وعن المجنون حتی افاق وعن النائم حتی استیقظ ،اس میں رفع نفی کے معنی میں ہے اس کے بعد وضاحت کی کہ اعلام دین مجتہدین کے اجماع کے ساتھ اس لیے بلند رہتے ہیں کہ وہ ہمیشہ اعلاء کلمۃ اللہ کیلئے کوشاں رہتے ہیں اور حکم مجمع علیہ ہمیشہ مرفوع رہتا ہے اس میں کبھی وضع وخفض نہیں آتا۔

قولہ جلیل الشان غرض شارح متن کے الفاظ مختلفہ کی تشریح! جلیل الشا نعظیم سے جلیل کی تفسیر کی الامر سے شان کی تفسیر کی لیکن یہ تفسیر المشھو ر بلفظ غیر مشہور ہے، باھر البرھان' باہر کا معنی غالب و فائق اور برہان کا معنی دلیل و حجت **مرکوز** مدفون سے معنی بیان کیا، **رکزت الرمح** سے ماخوذ ہے جب نیزے کو زمین میں گاڑ دیا جائے **الکنوز** اموال مدفونہ کو کہا جاتا ہے جمع ہے **کنز** کی **الصخور** جمع **صخر** بڑے پتھر (چٹان) کو کہا جاتا ہے شبہ سے بیان تشبیہ ہے مصنف نے اصول بزدوی کی عبارات مشکلہ جزیلہ (کثیر الافادہ) کو صخور اور چٹانوں کے ساتھ تشبیہ دی وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جس طرح چٹانوں میں جو اشیاء پوشیدہ ہوتی ہیں ان تک وصول مشکل ہوتا ہے اسی طرح ان عبارات میں جو معانی پوشیدہ تھے ان تک پہنچنا بھی متعذر تھا اور جو معانی مستورہ فی عبارات اصول بزدوی تھے ان کو ان جواہر نفیسہ کے ساتھ تشبیہ دی جو چٹانوں میں پوشیدہ ہوتے ہیں ۔**مرموز** رمز سے ماخوذ ہے معنی اشارہ **بالشفتین** (ہونٹ) یا **بالحاجب** (ابرو) **یعدی بالی** سے بیان فائدہ ہے کہ فعل رمز متعدی **بالی** ہوتا ہے یہاں الحذف والا یصال کے طور پر حرف جر کو حذف کر کے رمز کو براہ راست متعدی کر دیا گیا اور **غوامض** جو کہ مجرور تھا کو مرفوع کر کے **مرموز** کا نائب فاعل بنا دیا گیا اصل عبارت یوں تھی مرموز الی غوامض نکتہ نکت جمع نکتتہ ہے شارح نکتہ کا معنی بیان کر رہے ہیں نکتہ ایسی لطیف و باریک کلام کو کہا جاتا ہے جو منقح وصاف ستھری ہو

زوائد سے خالی ہو یہ نکت فی الارض بالقضیب سے ماخوذ ہے۔ بمعنی زمین میں لکڑی سے کھود کرید کرنا عموماً انسان جب گہری سوچ میں ہوتا ہے تو لکڑی کے ساتھ زمین کو کریدتا رہتا ہے، تو نکتہ بھی گہری سوچ سے حاصل ہوتا ہے اسی لئے اس کا نام نکتہ رکھا گیا **قد اومی** مقصد بیان کیا یعنی مصنف بزدویؒ نے اشارات دقیقہ کے ضمن میں نکات خفیہ کی طرف اشارہ کیا النظر سے معنی بیان کیا نظر کہا جاتا ہے کسی چیز کو آنکھ کے ساتھ دیکھنا اور پورے تأمل اور گہری نگاہ کے ساتھ دیکھنا، واللحظ، مؤخرعین گوشہ چشم کے ساتھ کسی شئی کی طرف دیکھنا لحاظ خود مؤخرعین کو کہا جاتا ہے جس طرح موق مقدم عین کو کہا جاتا ہے۔ التنقیح التھذیب یعنی کسی شئی کے زوائد وشتائت کو کاٹ کر کے صاف ستھرا کرنا مقولہ پیش کیا نقحت الجذع جب کھجور کی زائد اغصان کو کاٹ کر اس کو صاف کر لیا جائے بشرطیکہ اس کے لب ودماغ کی ٹہنی نہ کاٹی جائے۔ وتنظیم الدرر کا معنی بیان کیا موتیوں کو لڑی میں ترتیب کے ساتھ پرونا۔

والکلام لا یخلو عن تعریض ما غرض شارح عبارت مصنف کا مقصد بیان کرنا! شارح فرماتے ہیں مصنف کی کلام کا مقصد علامہ فخر الاسلام پر قدرے تعریض کرنا گویا مدح کے ضمن میں کچھ نہ کچھ تعریض ہے اور بعض عیوب کا ذکر ہے مثلاً (۱) اصول بزدوی میں کچھ زوائد تھے جن کا حذف کرنا ضروری تھا (۲) کچھ شتائت ومتفرقات تھے جن کا نظم ضروری تھا (۳) کچھ مشکلات ومغلقات تھے جن کا حل کرنا واجب تھا (۴) اصول بزدوی قواعد معقول پر مبنی نہیں تھی جن شرائط کا لحاظ کرنا فی التعریفات والحجج ضروری ہوتا ہے فی علم المیز ان فخر الاسلام نے انکی رعایت نہیں کی اور تقسیمات میں عدم تداخل اقسام کا خیال نہیں رکھا۔ **مما یلتفت** سے خود عذر بیان کیا کہ مشائخ متقدمین ان چیزوں کا لحاظ نہیں کرتے ان کا مطمح نظر بیان مقصود ومطلوب ہوتا ہے۔

قوله موردا فیه ای فی ذالک المنقح۔ غرض شارح **فیه** کی ضمیر کا مرجع بیان کرنا! ضمیر کا مرجع المنقح ہے جو کہ تنقیح سے ضمنا مفہوم ہے اس کا مرجع اصول بزدوی نہیں ہے اسی طرح ضمائر مابعد سا لکا فیہ رسمیتہ رمؤلفہ رکاتبہ رسب راجع الی منقح ہیں۔

قوله لان الاعجاز فی الکلام ان یؤدی المعنی الخ لیس تفیسرا لمفهوم اعجاز الکلام لانه لا یلزم ان یکون بالبلاغة بل هو عبارة عن کون الکلام بحیث لایمکن معارضته والا تیان بمثله من اعجزته اذا جعلته عاجزا ولهذا اختلفو افی جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق علی کو نه معجزا فقیل انه لبلاغة و قیل باخباره عن المغیبات و قیل باسلوبه الغریب و قیل بصرف الله تعالی العقول عن المعارضة بل المرادان اعجاز کلام الله تعالیٰ انما هو بهذا الطریق وهو کو نه فی غایة البلاغة و نهایة الفصاحة علی ما هوا الرأی

الصحیح فباعتبار انه یشترط فی الکلام کو نه ابلغ من جمیع ماعداه یکون واحداً لا تعدد فیه بخلاف سحر الکلام فانه عبارة عن دقته ولطف ماخذه وهذا یقع علی طرق متعددة و مراتب مختلفة فلهذا قال اهداب السحر بلفظ الجمع و عروة الا عجاز بلفظ المفرد وهدب الثوب ما علی اطرافه و عروة الکوز کلیته التی تو خذ عند اخذه وهی اقوی من الهدب فخصها بالاعجاز الذی هوا اوثق من السحر و فی الصحاح السحر الا خذ وکل مالطف ماخذه و دق فهو سحر و معنی تمسکه بذلک مبالغة فی تلطیف الکلام وتادیة المعانی بالعبار ال ئقه الفائقة حتی کانه یقرب الی السحر والا عجاز وههنا بحثان الاول ان کون طریق تادیة المعنی ابلغ من جمیع ماعداه من الطرق المحققة الموجودة غیر کاف فی الاعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته والا تیان بمثله و من الطرق المحققة والمقدرة حتی لا یمکن الاتیان بمثله غیر مشروط لان الله تعالی قادرعلی الاتیان بمثل القرآن مع کو نه معجزا فما معنی قوله ابلغ من جمیع ماعداه والثانی ان الطرف الاعلی من البلاغة و مایقرب منه من المراتب العلیة التی لایمکن للبشر الا تیان بمثله کلا هما معجز علی ما ذکر فی المفتاح و نهایة الاعجاز زوح یتعدد طریق الاعجاز ایضاً بان یکون اعلی الطرف الا علیٰ اوعلی بعض المراتب القریبة منه و الجواب عن الاول ان الاعجاز لیس الا فی کلام الله تعالی و معنی کو نه ابلغ من جمیع ماعداه انه ابلغ من کل ما هو غیر کلام الله تعالیٰ محققا اور مقدر احتی لا یمکن للغیر الاتیان بمثله وعن الثانی ان الاعجاز سواء کان فی الطرف الاعلی او فیما یقرب منه متحد باعتبار انه حد من الکلام هو ابلغ مما عداه بمعنی انه لایمکن للبشر معارضة والاتیان بمثله بخلاف سحر الکلام فانه لیس له حد یضبطه.

ترجمہ! یہ نہیں ہے تفسیر اعجاز کلام کے مفہوم کے لئے کیونکہ نہیں لازم آتا یہ کہ وہ اعجاز بلاغت کے ساتھ ہو بلکہ وہ عبارت کے ہے کلام کے ہونے سے اس اعتبار کیساتھ کہ ناممکن ہو اسکا معارضہ اوراس جیسی کلام لے آنا یہ لیا گیا ہے اعجزتہ سے جب تو اسکو عاجز بنادے اسی وجہ سے اختلاف کیا ہے علماء نے قرآن مجید کے اعجاز کی وجہ میں باوجود اتفاق کے اس کے معجز ہونے پس کہا گیا ہے کہ وہ معجز ہے اپنی بلاغت کیوجہ سے اور کہا گیا ہے اخبار عن المغیبات کیوجہ سے اور کہا گیا ہے اپنے اسلوب غریب کی وجہ سے اور کہا گیا ہے بوجہ پھیر دینے اللہ تعالیٰ کے عقول کو معارضہ سے بلکہ مراد یہ ہے کہ کلام اللہ کا اعجاز سوائے اس کے نہیں اس طریقہ کیساتھ ہوگا اور وہ ہونا اسکا بلات کی انتہا میں اور فصاحت کی انتہا میں جیسا کہ رائے صحیح یہی ہے پس باعتبار اس کے شرط کیا گیا ہے کلام میں ہونا اسکا ابلغ جمع ماعدا سے ہوگا وہ ایک اس میں تعدد نہیں ہوگا۔ بخلاف سحر کلام کے کیونکہ وہ عبارت ہے

کلام کی دقت سے اوراس کے مأ خذ کے لطیف ہونے اور یہ واقع ہوتا ہے متعدد طرق پر اور مختلف مراتب پر پس اسی وجہ سے فرمایا اہداب السحر جمع کے لفظ کے ساتھ اور عروۃ الاعجاز مفرد کیساتھ اور ہدب الثوب وہ ہوتا ہے جو اس کپڑے کے کنارے پر ہوتا ہے اور عروۃ الکوز اسکا قبضہ (کڑا) جو پکڑا جاتا ہے اسکو اٹھانے کے وقت اور یہ زیادہ قوی ہوتا ہے ہدب سے پس خاص کیا اسکو اعجاز کے ساتھ جو کہ زیادہ قوی ہے السحر سے۔ اور صحاح میں ہیں السحر الاخذہ یعنی منتر اور ہر وہ چیز جسکا مأ خذ لطیف اور دقیق ہو پس وہ سحر ہے اور معنی اس کیساتھ تمسک پکڑنے کا مبالغہ کرنا کلام کے لطیف بنانے میں اور معانی کے ادا کرنے میں ایسی عبارات کیساتھ جو لائق وفائق ہو گویا کہ وہ قریب ہے سحر اور اعجاز کے اور یہاں دو بحثیں ہیں پہلی یہ ہے کہ معنی کے ادا کرنے کے طریقہ کا ہونا ابلغ جمیع ماسواء سے طرق موجودہ محققہ سے یہ اعجاز میں کافی نہیں ہے بلکہ ضروری ہے عجز اس کے معارضہ سے اور اسکی مثل لے آنے سے اور طرق محققہ اور مقدرہ سے حتی کہ ناممکن ہو اسکی مثل لے آنا یہ شرط نہیں ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ قادر ہے مثل قرآن لے آنے پر ب[illegible]د ہونے اس قرآن مجید کے معجز پس کیا معنی ہے اس کے قول ابلغ من جمیع ماعداہ کا اور دوسری بحث یہ ہے کہ طرف اعلی بلاغت ۔ یہ اور جو قریب ہو اس طرف اعلی کے مراتب علیا میں سے وہ جو نہیں ہے ممکن بشر کیلئے اسکی مثل لانا دونوں معجز ہیں جیسا کہ ذکر کیا گیا ہے مفتاح اور نہایۃ الاعجاز میں اور اس وقت اعجاز کے طرق بھی متعدد ہو جائیں گے باایں طور کہ وہ طرف اعلیٰ پر ہو یا بعض مراتب پر ہو جو اُس کے قریب ہیں۔ اور جواب اول سے یہ ہے کہ اعجاز نہیں ہوتا مگر اللہ تعالیٰ کی کلام میں اور اس کے ابلغ من جمیع ماعداہ کا معنی یہ ہے کہ وہ ابلغ ہے ہر اس کلام سے جو کہ وہ کلام اللہ کے علاوہ ہے محقق ہو یا مقدر حتی کہ نہیں ہے ممکن غیر کیلئے اس کی مثل لے آنا اور دوسرے اشکال سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ اعجاز برابر ہے کہ وہ طرف علی پر ہو یا مایقرب منہ پر ہو متحد ہے باعتبار اس کے کہ وہ ایک حد ہے کلام سے جو کہ ابلغ ہے اپنے تمام ماسویٰ سے اس معنی کے ساتھ کہ نہیں ہے ممکن بشر کیلئے اسکا معارضہ اور اس کی مثل لے آنا بخلاف سحر کلام کے کیونکہ اس کیلئے کوئی حد نہیں ہے جو اسکو ضبط کرے۔

قولہ لان الاعجاز فی الکلام ان یودی المعنی الخ لیس تفیسرا لمفہوم اعجاز الخ

غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ علامہ صدر نے اعجاز فی الکلام کی تعریف کی ہے ان یودی المعنی بطریق ھو ابلغ من جمیع ماعداہ من الطرق، یہ تعریف باطل ہے وجہ بطلان یہ ہے کہ تعریف کیلئے ضروری وشرط ہے کہ وہ معرف کے مساوی ہونی المصداق اگر تعریف اخص من المعرف ہو جائے یا اعم ہو جائے تو باطل ہوتی ہے جیسا کہ شرح تہذیب میں ہے والتعریف مساوٍ للمعرف لا اخص منہ ولا اعم مذکورہ تعریف اعجاز مساوی للمعرف نہیں ہے بلکہ خص من المعرف ہے کیونکہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اعجاز ہمیشہ بلاغت کہ وجہ سے ہوگا حالانکہ اعجاز صرف بلاغت میں منحصر نہیں ہے بلکہ اس کی متعدد صورتیں ہیں تو معرف اعجاز کلام عام ہے اور تعریف (ان یودی المعنی بطریق الخ) خاص ہے لھذا یہ تعریف باطل ہے تعریف صحیح یہ ہے، کون الکلام

بحیث لایمکن معارضتہ والاتیان بمثلہ ،یعنی ایسی کلام جس کا معارضہ اور اس جیسی کلام پیش کرنا طاقت انسانی سے خارج ہو اور یہ اعجزتہ سے ماخوذ ہے جس کا معنی عاجز کر دینا اور اس عاجز کر دینے کے متعدد طرق ہو سکتے ہیں یہی وجہ ہے کہ قرآن پاک کے معجز ہونے میں تو اتفاق ہے لیکن وجہ اعجاز میں اختلاف ہے (۱) عندالبعض وجہ اعجاز اس کی بلاغت ہے کہ وہ نہایت بلاغت پر ہے اس تک وصول طاقت بشر سے باہر ہے (۲) عندالبعض وجہ اعجاز اخبارعن المغیبات ہے کیونکہ انسان میں اخبار عن المغیبات کی قوت نہیں لیکن یہ وجہ اس لئے ضعیف ہے کہ اگر کوئی سورۃ اخبارعن المغیبات پر مشتمل نہیں ہے تو وہ معجز نہیں ہوگی حالانکہ یہ خلاف واقع ہے ۔(۳) عندالبعض وجہ اعجاز اسلوب غریب ہے کہ اسکا انداز نرالا ہے فصحاء بلغاء کے اسلوب سے یکسر مختلف ہے (۴) عندالبعض وجہ اعجاز یہ ہے کہ اللہ تعالی نے اپنی قوت قاہرہ سے معارضین کے عقول کو قرآن پاک کے معارضہ اور اسکی مثل لانے سے پھیر دیا۔ **وهذا الوجه ايضا مردود** وجہ رد یہ ہے کہ اس وجہ اعجاز سے لازم آتا ہے کہ قرآن پاک فی حد ذاتہ معجز نہیں ہے **والامر ليس كذالك لانه معجز فی نفسه قال الله** قل لئن اجتمعت الجن والانس علی ان یاتو بمثل هذا القرآن لا یاتون بمثلہ ۔اور نیز اس سے یہ لازم آتا ہے کہ معجز اللہ تعالی ہوں نہ کہ قرآن پاک حالانکہ معجز ہونا قرآن پاک کی صفت ہے۔ **يقال القرآن معجز** اگر اعجاز کلام خاص بالبلاغۃ ہوتا تو جہت اعجاز میں اختلاف نہ ہوتا تو ثابت ہوا کہ اعجاز کلام کے متعدد طرق ہیں تو معرف عام ہے اور تعریف خاص ہے۔ **بل المراد** سے شارح نے جواب دیا کہ اشکال تب ہوسکتا ہے جب مصنف نے اعجاز فی الکلام کی تعریف کی ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے مصنف نے اعجاز کلام کی تعریف نہیں کی تعریف تو یہ ہے کہ۔ **لایکون معارضته والاتیان بمثله** بلکہ مصنف نے طرق اعجاز میں سے ایک طریق کو جو اس کے نزدیک معتبر وقوی تھا اور رائے صحیح بھی اسی کے حق میں تھی اس کو بیان کر دیا وہ طریق صحیح یہ ہے کہ قرآن پاک اپنی فصاحت وبلاغت کی وجہ سے مرتبہ اقصی پر ہے اس لیے اس کا معارضہ ناممکن ہے تو مصنف نے تعریف نہیں کی بلکہ اعجاز کی صورتوں میں سے ایک صورت بیان کی ۔مراد یہ ہے کہ اعجاز کلام جب بلاغت کے طریقے پر ہو تو اسکی صورت یہ ہوگی کہ معنی کو ایسے طریقے پر اداء کیا جائے جو جمیع ماعدا طرق سے زیادہ بلیغ ہو فاندفع الاشکال۔ **فباعتبار انه** سے شارح ایک شبہ کا ازالہ کر رہے ہیں جس کی تفصیل متن میں بھی بیان ہو چکی ہے حاصل اشکال یہ ہے کہ مصنف نے اهداب کو جس کی نسبت الی السحر ہے جمع ذکر کیا اور لفظ عروۃ (جو منسوب الی الاعجاز ہے) کو مفرد ذکر کیا اس کی کیا وجہ ہے۔جواب! یہ ہے کہ طریق اعجاز واحد ہے اس میں تعدد نہیں ہے لہذا اس لئے لفظ مفرد مناسب تھا تو عروۃ کو مفرد ذکر کیا اور سحر کلام کے طرق متعدد اور مراتب مختلفہ ہیں کیونکہ سحر کلام کا معنی ہے وہ کلام جو دقیق ہو اور اس کا ماخذ لطیف ہو اس کے متعدد انواع وطرق ہو سکتے ہیں اسی بناء پر اس کیلئے لفظ جمع اهداب منتخب کیا۔ **وهدب الثوب ما علی اطرافه** غرض لفظ هدب اور لفظ عروۃ کی

تحقیق لغوی کا بیان۔ ھدب اس تاگے کو کہا جاتا ہے جو رومال وغیرہ کے اطراف میں لٹکا ہوتا ہے پھند نجھالر وغیرہ عروۃ وہ دستہ وقبضہ جس کو پکڑ کر گلاس کپ وغیرہ کو اٹھایا جاتا ہے۔ **وھی اقوی** سے شبہ کا ازالہ ہے کہ لفظ اھداب کو سحر کے ساتھ اور لفظ عروۃ کو اعجاز کے ساتھ ذکر کیا برعکس کیوں نہیں کیا۔ جواب! خلاصہ یہ ہے کہ اعجاز اقوی من السحر ہے اور عروۃ اقوی من الاھداب ہے تو اقوی کو اقوی کے ساتھ اور ضعیف کو ضعیف کے ساتھ ذکر کیا۔ وفی الصحاح سے لفظ سحر کی تحقیق لغوی کا ذکر ہے علامہ جوہری نے صحاح میں سحر کا لغوی معنی ذکر کیا ہے۔ **الْاُخُذَۃ** (منتر) (اچکنا) اور ہر وہ کلام جس کا ماخذ لطیف اور دقیق ہو اس کو سحر کہا جاتا ہے۔

ومعنی تمسکه بذالک غرض عبارت متن **متشبثا باھداب السحر الخ** کا مطلب بیان کرنا ہے۔ تشبث باھداب السحر اور تمسک بعروۃ الاعجاز کا مقصد یہ ہے کہ میری کلام انتہائی لطیف ہوگی اور معانی کو ایسی عبارات کے ساتھ اداء کیا جائے گا جو لائق اور فائق ہونگی گویا میری کلام قریب الی السحر والاعجاز ہے دوسرا کوئی شخص اس جیسی عبارت لانے سے قاصر وعاجز ہے تو مقصود مصنف مبالغہ ہے۔ **وھھنا بحثان** البحث الاول! بحث اول میں ایک اشکال کا ذکر ہے اشکال یہ ہے کہ اعجاز فی الکلام کی تعریف کی گئی ہے ان یودی المعنی بطریق ھو ابلغ من جمیع الطرق۔ سائل استفسار کرتا ہے کہ جمیع طرق سے کونسے طرق مراد ہیں اس میں دو احتمال ہو سکتے ہیں (۱) یا تو جمیع طرق سے طرق موجودہ متحققہ بالفعل مراد ہونگے (۲) یا طرق متحققہ موجودہ اور طرق مقدرہ مستقبلہ دونوں مراد ہونگے **وکلاھما باطلان** شق اول اس لیے باطل ہے کہ اگر جمیع ماعدا طرق سے فقط طرق موجودہ مراد ہوں تو اس سے اعجاز کلام ثابت نہ ہوگا کیونکہ اعجاز کلام یہ ہے کہ کلام کا معارضہ ناممکن ہو اور اتیان بمثلہ پر قدرت نہ ہو دریں صورت معارضہ ممکن ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ طرق مقدرہ میں سے ایسا طریق ہو جس کے ساتھ معارضہ ہو سکے اور اس کی مثل لائی جا سکے لھذا فقط طرق متحققہ مراد لینا اثبات اعجاز کیلئے کافی نہ ہوگا شق ثانی، اس لیے باطل ہے کہ اگر طرق ماعدا سے جمیع طرق محققہ ومقدرہ مراد لیے جائیں تو یہ اعجاز میں شرط نہیں کیونکہ دریں صورت مقصد ہوگا اعجاز کلام یہ ہے کہ جس کا معارضہ اور اتیان بمثلہ ناممکن ہو اور وہ جمیع طرق سے ابلغ ہو اور اس جیسی کلام پیش کرنا فی الحال وفی المستقبل متعذر رہو ایسا اعجاز شرط نہیں ہے ورنہ کتاب اللہ کا اعجاز ختم ہو جائے گا کیونکہ ذات باری تعالی اتیان بمثل قرآن پر قادر ہے اس سے معلوم ہوا کہ طرق مقدرہ میں ایک طریق موجود ہے جس سے مثل قرآن حاصل ہو سکتی ہے حالانکہ اس احتمال کے باوجود قرآن معجز ہے بالاتفاق تو ثابت ہوا کہ جمیع طرق سے طرق متحققہ ومقدرہ دونوں مراد لینا درست نہیں ہے **فما ھو المراد من جمیع ما عداہ من الطرق**۔ البحث الثانی! بحث ثانی میں بھی ایک اشکال مذکور ہے یہ اشکال عبارت متن **ولا یکون ھذا الا واحدا** پر وارد ہوتا ہے خلاصہ اشکال یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اعجاز فی الکلام کا ایک ہی

طریق ہوسکتا ہے یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ علامہ سکاکیؒ نے مفتاح میں اور، صاحب نہایۃ الاعجاز، نے تصریح کی کہ اعجاز کلام کے دوطریقے ہیں (۱) بلاغت کا طرف اعلیٰ (۲) ما یقرب من الطرف الاعلیٰ یہ دونوں اعجاز کلام کی قسمیں ہیں معجز ہیں بشر اُن کی مثل لانے پر قادر نہیں ہے اس سے ثابت ہوگیا کہ اعجاز کے طرق بھی متعدد ہیں سحر کی طرح تو قول صدرالشریعۃ **لایکون الا واحدا** باطل ہوگیا۔ والجواب عن الاول ! سے اشکال اول کا جواب ہے حاصل جواب یہ ہے کہ ہم دوشقوں میں سے شق ثانی کو اختیار کرتے ہیں اور طرق سے جمیع طرق محققہ مقدرہ مراد لیتے ہیں لیکن وہ طرق مخصوص ہیں کلام البشر اور غیر کلام اللہ کے ساتھ قرینہ یہ ہے کہ اعجاز فی الکلام سے کلام اللہ مراد ہے گویا یہ اعجاز کلام اللہ کی تعریف ہے تو ماعدا طرق سے غیر کلام اللہ کے طرق مراد ہونگے مقصد یہ ہوگا کہ اعجاز کلام اللہ یہ ہے غیر اللہ کی کلام میں جتنے طرق ادا ہوسکتے ہیں خواہ وہ طرق محققہ ہوں خواہ طرق مقدرہ کلام اللہ ان سب سے ابلغ ہو حتی کہ غیر اللہ کیلئے اس کی مثل لانا ممکن نہ ہو اب اللہ تعالیٰ کا قادر علی الاتیان بمثلہ ہونا منافی اعجاز کلام اللہ نہ ہوگا۔ وعن الثانی ! سے اشکال ثانی کا جواب ہے خلاصہ جواب یہ ہے کہ دعوی صدرالشریعۃ **لا یکون الا واحدا** درست ہے کیونکہ وحدت سے وحدت نوعی مراد ہے وحدت شخصی مراد نہیں ہے یہ مراد نہیں ہے کہ اعجاز کلام کا صرف ایک فرد ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ اعجاز کلام کی نوع صرف ایک ہے اب اعجاز کلام خواہ وہ طرف اعلیٰ میں ہو خواہ مایقرب منہ ہو دونوں متحد اور ایک ہیں بایں معنی کہ یہ دونوں کلام کی ایک ایسی حد پر ہیں جو ابلغ من جمیع ماعدا ہے اور اسکا معارضہ اور اتیان بمثلہ بشر کیلئے ناممکن ہے تو اعجاز کلام میں وحدت نوعی متحقق ہے اور مراد مصنف بھی لا یکون الا واحدا سے وحدت نوعی ہے بخلاف سحر کلام کے کہ اسکی کوئی نوع نہیں ہے کوئی حد ضابطہ نہیں ہے بلکہ اس کے متعدد انواع ہیں فیکون متعددا۔

تمت خطبة التنقيح بعون الله تعالى وبكرمه

﴿متن تنقیح مع التوضیح﴾

اصول الفقهای هذه اصول الفقه مصنف اصول الفقہ کی ترکیب بیان کررہے ہیں اسمیں دو احتمال ذکر کئے ہیں یہ خبر ہے مبتداء محذوف ہذہ کی **ای هذه اصول الفقه** (۲) مبتدا محذوف الخبر ہے ای **اصول الفقه ماهی** چونکہ یہ جملہ استفہامیہ ہے اس لئے جواب خود مصنف بصورت ذکر تعریف دے رہے ہیں چنانچہ ارشاد فرمایا **فنعرفها اولا باعتبار الاضافة** مقصد عبارت یہ ہے کہ اصول الفقہ کی دو تعریفیں ذکر کی جائیں گی (۱) حد اضافی (۲) حد لقبی۔ حد اضافی ! یہ ہے کہ مضاف ومضاف الیہ کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی جائے۔ حد لقبی ! یہ ہے کہ مضاف ومضاف الیہ کی بحیثیت مجموع تعریف کی جائے بایں لحاظ کہ وہ مجموع من حیث المجموع ایک فن کا لقب وعلم بن گیا ہے علامہ صدرؒ فرماتے ہیں اولاً اہم حد

اضافی بیان کریں گے ثانیاً حد لقبی۔ حد اضافی' بیان کرتے ہوئے لفظ اصول کی تحقیق بیان کررہے ہیں اصول اصل کی جمع ہے اصل کا معنی **ما یبتنی علیه غیره** پھر وضاحت کی کہ ابتناء کی دو قسمیں ہیں (۱) ابتناء حسی (۲) ابتناء عقلی لفظ ابتناء دونوں کو شامل ہے اول کی مثال ابتناء السقف علی الجدار ثانی کی مثال مصنف نے بیان کی ترتب الحکم علی الدلیل۔

وتعریفه بالمحتاج الیه لا یطرد وقد عرفه الامام فی المحصول بهذا ۔غرض مصنف تردید امام رازی! امام رازی نے اصل کی تعریف کی ہے **الاصل هو المحتاج الیه** یعنی اصل وہ شئی ہے جس کی طرف کوئی دوسری شئی محتاج ہو علامہ صدر الشریعہ تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امام نے جو تعریف محصول میں ذکر کی ہے درست نہیں ہے وجہ یہ ہے کہ یہ تعریف مطرد (مانع عن دخول غیر) نہیں ہے۔ **واعلم ان التعریف اماحقیقی الخ** ! ماقبل والے اشکال (تردید) کی وضاحت سے قبل علامہ صدر ایک تمہید بیان فرمارہے ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ کسی شئی کی ماہیت وہ اجزاء ہیں جن سے شئی ملکر بنے اگر ان اجزاء سے کوئی جزء نہ ہو تو ماہیت متحقق نہ ہو (تیسیر المنطق) ماہیت کی دو قسمیں ہیں (۱) ماہیت حقیقیہ (۲) ماہیت اعتباریہ۔ ماہیت حقیقیہ! وہ ہے جو کسی فرض فارض اور معتبر کے اعتبار کے تابع نہ ہو بلکہ وہ ماھیت نفس الامر اور واقع میں متحقق وثابت ہو خواہ عقل اس کا اعتبار کرے یا نہ کرے جیسے ماھیت انسانیہ ماہیت فرسیہ وغیرہ۔ ماہیت اعتباریہ، وہ ہے جو کسی معتبر کے اعتبار کے تابع ہو واقع اور نفس الامر میں ثابت ومتحقق نہ ہو جیسے ماہیت لفظ اصل ماہیت فقہ وجنس ونوع یہ ماھیات نفس الامریہ نہیں بلکہ معتبرین نے ان کا عتبار کیا ہے۔ دوسرے لفظوں میں لفظ کے اصطلاحی معنی کو ماھیت اعتباری کہا جاتا ہے۔جس طرح ماہیت کی دو قسمیں ہیں اسی طرح بقول مصنف تعریف کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) تعریف حقیقی (۲) تعریف اسمی۔تعریف حقیقی! **ما ینبئی عن ماهیة الشئی وحقیقته** وبالفاظ دیگر **هو تحصیل حقیقة الشئی الغیر الحاصلة فی القوة المدركة** تعریف حقیقی' وہ ہے جو شئی کی ماہیت وحقیقت کے بارے میں خبر دے۔تعریف اسمی! **هو تحصیل مفهوم الشئی الغیر الحاصل فی القوة المدركة** تعریف اسمی' یہ ہے کہ ایک مفہوم مرکب کو قوت مدرکہ میں حاصل کیا جاتا ہے مثلاً واضع چند امور مرکبہ متیرہ فی الذہن (تیار شدہ) (بقول حضرت شیخ الحدیث مولانا علی محمد صاحبؒ) کا اعتبار کرکے ان کے مقابلہ میں ایک اسم وضع کردیتا ہے وہ اسم موضوع اور امور واجزاء مرکبہ ومتیرہ موضع لہ ہوتے ہیں جب بھی اس اسم کے بارے میں سوال کیا جائے گا۔جواب! میں وہی مفہوم مرکب ذکر کیا جائے گا جیسے لفظ اصل وضع کیا گیا ہے، بمقابلہ مفہوم مرکب وہ یہ ہے کہ ایک شئی ہو اس پر کسی دوسری شئی کا ابتناء ہو اسی طرح لفظ الفقہ چند مسائل مخصوصہ کے مقابلہ میں وضع کیا گیا ہے۔اسی طرح لفظ ،الجنس کلی مقول علی کثیرین مختلفین بالحقائق فی جواب ماھو والے مفہوم مرکب کے مقابلہ میں وضع کیا گیا ہے اسی طرح ،لفظ نوع کلی مقول

علی کثیرین متفقین بالحقائق فی جواب ماھو کیلئے وضع کیا گیا ہے خلاصہ اینکہ تعریف اسمی اس بات کو بیان کرنے کیلئے ہوتی ہے کہ یہ اسم ولفظ کس مفہوم کیلئے وضع کیا گیا ہے مثلاً جب سوال کیا جائے **ماھو الاصل** ؟تو جواب میں وہی مفہوم مرکب ذکر کر دیا جائے گا۔**ما یبتنی علیه غیره** مصنف یہ فرماتے ہیں ماھیات حقیقیہ ثابتہ نفس الامر کی تعریف ہمیشہ تعریف حقیقی ہوگی جیسے تعریف الانسان بالحیوان الناطق وتعریف الفرس بالحیوان الصاھل وغیرہ اور ماھیات اعتباریہ کی تعریف تعریف اسمی ہوگی جیسے تعریف الاصل' مایبتنی علیہ غیرہ، تعریف الجنس' کلی مقول الخ تعریف النوع' کلی مقول علی کثیرین متفقین الخ۔

وشرط لكلا التعريفين الطرد والعكس اى كلما !مقصد عبارت یہ ہے دونوں تعریفیں (حقیقی واسمی) کیلئے طرد وعکس شرط ہے۔طرد کا مقصد مانع ہونا اور عکس کا مقصد جامع ہونا مصنف طرد کی تعریف یہ کر رہے ہیں **كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود** جہاں تعریف وحد صادق آ رہی ہو معرف محدود بھی صادق آئے اگر حد وتعریف صادق ہے محدود صادق نہیں ہے تو تعریف مطرد نہیں ہوگی بلکہ کہا جائے گا **هذا التعريف غير مطرد وغير مانع** مثلاً انسان کی تعریف کی جائے ھوحیوان ماش یہ تعریف غیر مطرد ہے کیونکہ حیوان ماش تو فرس' وحمار' پر بھی صادق ہے جب کہ اس کو انسان نہیں کہا جاتا تو تعریف صادق آ رہی ہے اور محدود ومعرَّف صادق نہیں آ رہا اور عکس کی تعریف کی گئی ہے کلما صدق علیہ المحدود صدق علیہ الحد جہاں محدود ومعرف صادق آئے حد وتعریف بھی صادق آئے اگر محدود ومعرف تو صادق آ رہا ہے لیکن تعریف صادق نہیں آ رہی تو وہ تعریف منعکس نہ ہوگی بلکہ کہا جائے گا **هذا التعريف غير منعكس وغير جامع** مثلاً انسان کی تعریف کی جائے ھوحیوان کاتب بالفعل یہ تعریف غیر منعکس ہے کیونکہ جو انسان کاتب بالفعل نہیں ہے اُس پر محدود (انسان) تو صادق آ رہا ہے لیکن تعریف وحد صادق نہیں آ رہی لہٰذا یہ تعریف جامع لافراد المعرف نہیں ہے خلاصہ اینکہ تعریف حقیقی واسمی میں طرد وعکس ومنع وجمع شرط ہے۔بعنوان دیگر تعریف کیلئے ضروری ہے کہ وہ معرف کے مساوی ہو اعم من المعرف بھی نہ ہو اخص بھی نہ ہو۔**ولا شك ان تعريف الخ** اس عبارت سے مصنف تعریف الاصل کی تعیین فرما رہے ہیں کہ تعریف الاصل ہر حال میں تعریف اسمی ہے خواہ مایبتنی علیہ غیرہ ہو (کما عرفنا) خواہ محتاج الیہ ہو (کما عرفہ الرازیؒ) لہٰذا اس تعریف کیلئے طرد وعکس شرط ہوگا فالتعریف الذی ذکر فی المحصول لایطرد بعد التمہید علامہ صدر الشریعہ مقصود (تردید رازی وتفصیل عدم اطراد) کی طرف عود فرما رہے ہیں کہ امام رازی کی تعریف مطرد نہیں ہے کیونکہ محتاج الیہ پانچ چیزیں ہیں (۱) علت مادی (۲) علت صوری (۳) علت فاعلی (۴) علت غائی (۵) شروط مثلاً کاریگری وصنعت کے اسباب وآلات۔تو تعریف اصل (محتاج الیہ) پانچ اشیاء پر صادق آ رہی ہے جبکہ معرف لفظ اصل فقط علت مادی پر صادق آتا ہے۔باقی اشیاء اربعہ کو اصل نہیں کہا جاتا تو تعریف رازی غیر افراد معرف پر صادق آ رہی ہے لہٰذا یہ تعریف مطرد ومانع نہیں فلا یصح تعریف الرازی۔

﴿شرح تلویح﴾

قوله اصول الفقه الکتاب مرتب علی مقدمة وقسمین غرض شارح تفتازانی کتاب توضیح! کا خلاصہ بیان کرنا چنانچہ فرمایا کہ پوری کتاب توضیح ایک مقدمہ اور دو قسموں پر مشتمل ہے۔ اعتراض! کلام شارح کلام مصنف کے خلاف ہے کیونکہ آگے مصنف خود فرمائیں گے **فنضع الکتاب علی قسمین** تو عبارت مصنف سے معلوم ہوا کہ کتاب توضیح صرف دو قسموں پر مرتب ہے جب کہ کلام شارح میں ہے کہ کتاب توضیح دو قسموں اور ایک مقدمہ پر مرتب ہے فبین قولیھما تخالف وتعارض۔ جواب! (۱) مصنف وشارح کی کلام میں کوئی تضاد نہیں ہے کیونکہ مراد شارح مطلق کتاب توضیح کا خلاصہ بیان کرنا ہے خواہ وہ مقاصد فن سے ہو یا مبادی فن سے جب کہ مراد مصنف نضع الکتاب علی قسمین سے فقط مقاصد فن ہیں اور وہ فقط قسمین پر مرتب ہے مقدمہ خارج ہے۔ جواب! (۲) کلام مصنف بعد از فراغ مقدمہ ہے اور یہاں سے تو کتاب دو قسمین پر مرتب ہے کیونکہ مقدمہ پہلے گذر چکا ہے اور قول شارح مع المقدمہ ہے اس اعتبار سے کتاب توضیح قسمین کے علاوہ المقدمہ پر بھی مشتمل ہے لھذا دونوں بزرگوں کا قول اپنے اپنے مقام کی مناسبت سے صحیح ہے **لان المذکور فیه** سے شارح تفتازانی وجہ حصر بیان فرما رہے ہیں خلاصہ حصر یہ ہے کہ جو کچھ اس کتاب میں مذکور ہے وہ مقاصد فن سے متعلق ہوگا یا نہ (بلکہ مبادی سے ہوگا) اگر مقاصد سے نہیں ہے تو اس کو مقدمہ کہا جاتا ہے اگر مقاصد فن سے ہے تو وہ دو حال سے خالی نہیں یا اس میں ادلہ سے بحث ہوگی یا احکام سے اگر ادلہ سے بحث ہے تو وہ قسم اول ہے اگر احکام سے ہے تو وہ قسم ثانی ہے کیونکہ اس فن میں صرف ان دو چیزوں سے ہی بحث ہوتی ہے۔ **والقسم الاول مبنی علی اربعة ارکان** قسم اول چار ارکان پر مشتمل ہے (۱) الکتاب (۲) السنۃ (۳) الاجماع (۴) القیاس۔ **وھومذیل ببابی الترجیح والاجتھاد** غرض شارح جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ آپ کا یہ قول کہ قسم اول چار ارکان پر مشتمل ہے صحیح نہیں ہے. بلکہ اس میں ایک باب الترجیح بین الادلہ والعلل ہے اور دوسرا باب الاجتھاد بھی مذکور ہے یہ تو کل چھ ارکان ہیں نہ کہ چار۔ جواب! شارح جواب دے رہے ہیں کہ یہ دونوں باب ذیلی ہیں مذیل ذیل سے ہے لغوی معنی دامن مرادی معنی کسی شئی کو بالتبع ذکر کرنا مقصد یہ ہے کہ یہ دونوں باب کوئی مستقل نہیں بلکہ ذیلی اور قیاس کے تابع ہیں اور اس کے تکملہ اور تتمہ میں سے ہیں فلا اشکال۔ **والثانی علی ثلاثة ابواب** قسم ثانی تین ابواب پر مشتمل ہے (۱) الحکم (۲) المحکوم بہ (۳) المحکوم علیہ. ان کی وجہ حصر عنقریب آجائے گی۔ **والمقدمة مسوقة** شارح تفتازانی یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ مقدمہ میں کن امور کو بیان کیا جائے گا تو فرماتے ہیں کہ مقدمہ میں دو چیزوں کو ذکر کیا جائے گا (۱) تعریف علم اصول فقہ (۲) موضوع۔ **لان من حق الطالب للکثرة المضبوطة بجهة واحدة الخ** یہاں سے شارح تفتازانی یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ مقدمہ میں تعریف اور

موضوع کو بیان کرنا کیوں ضروری ہے اور ہمیں مقاصد سے پہلے ان دو چیزوں کا جاننا کیوں ضروری ہے اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ، ضابطہ، یہ ہے کہ جو شخص کثرت کا طالب ہو یعنی اشیاء کثیرہ کو طلب کرنا چاہتا ہو اور وہ اشیاء کثیرہ بھی ایسی ہوں کہ سب کی سب جہت واحدہ میں منضبط ہوں یعنی سب اشیاء کا ایک ہی شئی کے ساتھ تعلق وربط ہو۔ اور وہ شئی ان سب میں مشترک ہو تو ایسے طالب کثرت کیلئے ضروری ہے کہ جب وہ اشیاء کثیرہ کو طلب کرے تو بوقت طلب اس جہت کا لحاظ ضرور کرے اور اس جہت کو اشیاء کثیرہ کے طلب کرنے سے پہلے جان لے اور اسکی معرفت حاصل کرلے ورنہ خطرہ ہے کہ وہ طالب مقصود کو فوت کردے گا اور غیر مقصود میں مشغول ہو جائے گا اور اسکو مقصود وغیر مقصود میں امتیاز نہیں ہوگا مثلاً ایک شخص طلبہ دین کا طالب ہے تو طلبہ دین کثیر ہیں لیکن وہ منضبط فی جہۃ واحدۃ ہیں تو اس شخص کیلئے ضروری ہے کہ اس جہت واحدہ کا علم حاصل کرے وہ جہت واحدہ تعریف ہوگی ان طلبہ کی کہ طالب علم وہ ہے جو دین پڑھے اور صاحب اللحیہ صاحب العمامہ والقلنسوہ وغیرہ ہو اس جہت واحدہ کے علم کے بعد وہ طالب کثرت اپنے مطلوب ومقصود کو حاصل کرے گا اور مقصود کو غیر مقصود سے ممتاز کرے گا اگر یہ جہت معلوم نہ ہوتی تو مقصود وغیر مقصود مطلوب وغیر مطلوب کا امتیاز نہ ہوسکتا بجائے طلبہ دین کے ممکن ہے طالب کثرت تجار کو ہی طلبہ دین سمجھ بیٹھتا اور ان کی خدمت میں مشغول ہو جاتا اس طرح مقصود فوت ہو جائے گا۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ طالب کثرت کیلئے ضروری ہے کہ وہ جہت واحدہ کا علم پہلے حاصل کرے تو اب یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ ہر علم مسائل کثیرہ پر مشتمل ہے اور وہ مسائل کثیرہ مرتبط ومنضبط اور مشترک ہوتے ہیں جہت واحدہ میں اور وہ جہت واحدہ ہر علم کی تعریف اور اس کا موضوع ہے لہذا طالب علم کیلئے ضروری ہے کہ وہ ہر علم کے مسائل کثیرہ معلوم کرنے سے پہلے اس کی تعریف اور اس کا موضوع جان لے اس طرح وہ مقصود کے فوت ہونے اور غیر مقصود میں اشتغال سے مامون ومحفوظ ہو جائے گا تعریف علم کے معلوم کرنے سے وہ علم مطلوب ممتاز عن سائر العلوم ہو جاتا ہے عند (الطالب) لا فی نفسہ وفی حد ذاتہ اور موضوع کے ذریعہ سے وہ ممتاز ہو جائے گا فی حد ذاتہ وفی نفسہ باقی علوم سے لہذا مقاصد سے پہلے علم کی تعریف اور موضوع کا جاننا ضروری ہے ورنہ طلب مجہول لازم آئے گا اور مقصود وغیر مقصود میں امتیاز نہ ہو سکے گا۔ سوال! مقدمہ میں تو تین اشیاء کو بیان کیا جاتا ہے (۱) تعریف (۲) موضوع (۳) غرض وغایت شارح کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے تعریف اور موضوع کو ذکر کیا ہے غرض وغایت کو بیان نہیں کیا اس کی کیا وجہ ہے۔ جواب! غایۃ شئی عموماً تعریف سے ہی معلوم ہو جاتی ہے یا موضوع سے یہاں پر بھی ایسا ہی ہے کیونکہ اصول فقہ کی تعریف ہے **ھو علم بالقواعد التی یتوصل بھا الی الفقہ** اسی سے معلوم ہوا کہ غایت ھذا العلم التوصل الی الفقہ ہے اسی بناء پر مصنف نے اس کو علیحدہ ومستقل ذکر نہیں فرمایا۔ **فحین تشوقت نفس السامع** غرض شارح تفتازانی توضیح متن ہے مصنف نے متن میں اصول الفقہ میں دو ترکیبی احتمال

بیان کیے تھے (۱) اصول فقہ خبر ہے مبتداء ھذہ محذوف کی (۲) اصول فقہ مبتداء ہے ماھی جملہ استفہامیہ خبر محذوف ہے۔ شارح تفتازانی پہلے ترکیبی احتمال کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب سامع وطالب کو معلوم ہو گیا کہ علم کا امتیاز تعریف اور موضوع کے ذریعہ سے ہوتا ہے تو اصول فقہ کے طالب کا نفس وقلب متوجہ اور مشتاق ہوا کہ وہ اس فن کی تعریف معلوم کرے تا کہ اس کا امتیاز ہو جائے دوسرے علوم سے۔ لیکن ابھی سامع وطالب سوال کرنے کی تیاری کر رہا تھا کہ مصنف نے قبل السوال سامع مشتاق کا اشتیاق دیکھتے ہوئے خود کہدیا **ھذا الذی ذکرنا اصول الفقه** اور بعدازاں خود اصول فقہ کی تعریف کرنا شروع کر دی تا کہ سامع وطالب کو سوال کرنے کی ضرورت ہی پیش نہ آئے یا بالفاظ دیگر مصنف نے طالب کے سوال مقدر کا جواب دیا۔ **اوقال عن الثانی** سے احتمال ثانی ترکیبی کی وضاحت کر رہے ہیں کہ یا پھر مصنف سامع مشتاق کے نائب۔ بن کر از خود سوال کر رہے ہیں کہ **اصول الفقه ماھی** ؟ پھر جواب میں اس کی تعریف میں شروع ہو گئے **واصول الفقه لقب لهٰذا الفن الخ** غرض شارح تفتازانی توضیح متن ہے فرماتے ہیں کہ اصول الفقہ اس فن مخصوص کا لقب ہے جو مرکب اضافی سے منقول ہے یعنی اصل میں مرکب اضافی بعدہ اس سے نقل کر کے اس فن کا لقب بنا دیا گیا ہے بعد النقل اس میں ترکیب کا لحاظ نہیں ہوگا لہٰذا اس میں دو اعتبار ہونگے (۱) اضافت کا (۲) لقب ہونے کا اس لیے اس کی تعریفیں بھی دو ہونگی ایک باعتبار اضافت کے یعنی مضاف کی علیحدہ اور مضاف الیہ کی علیحدہ دوسری باعتبار لقب ہونے کے اول کو تعریف اضافی اور دوم کو تعریف لقبی کہتے ہیں۔ **قدم بعضهم التعریف اللقبی** غرض شارح اختلاف مصنفین کا ذکر کرنا سابقا معلوم ہو چکا کہ اصول الفقہ کی دو تعریفیں ہونگی ایک تعریف اضافی اور دوسری تعریف لقبی لیکن مصنفین کا اس میں اختلاف ہے کہ ان میں سے کون سی تعریف مقدم ہوگی بعض حضرات تعریف اضافی کو مقدم کرتے ہیں بعض حضرات لقبی کو مقدم کرتے ہیں اول گروہ جس میں مصنف بھی داخل ہیں دو دلیلیں بیان کرتے ہیں (۱) تعریف لقبی منقول ہے عن الاضافی اور اور اضافی منقول عنہ ہے اور ضابطہ ہے منقول عنہ مقدم ہوتا ہے منقول سے لہٰذا تعریف اضافی اس کو بھی مقدم ہونا چاہئے علی اللقبی (۲) دوسری دلیل یہ ہے اگر تعریف لقبی کو مقدم کیا جائے تو فقہ کی تعریف میں تکرار بلا فائدہ لازم آئے گا کیونکہ اصول الفقہ کی تعریف ہے **ھو العلم بالقواعد التی یتوصل بھا الی الفقه** تو الفقہ اصول فقہ کی تعریف میں مذکور ہے اور اصول الفقہ کی تعریف لقبی اس وقت تک تام نہیں ہو سکتی جب تک کہ فقہ کی تعریف نہ کی جائے کیونکہ معرف کی وضاحت تامہ کیلئے ضروری ہے کہ اس کے اجزائے ترکیبیہ کی تعریف کی جائے ورنہ جہالت فی التعریف لازم آئے گی لہٰذا تعریف لقبی ذکر کرتے وقت فقہ کی تعریف ضرور کرنا پڑے گی پھر اس کی دو صورتیں ہیں (۱) تعریف لقبی میں لفظ فقہ اور اسکی تعریف دونوں ذکر کی جائیں عبارت یوں ہوگی **ھو العلم بالقواعد التی یتوصل بھا الی الفقه الذی ھو معرفة**

النفس مالها وما علیها (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ تعریف لقبی میں لفظ فقہ نہ ذکر کیا جائے فقط اس کی تفسیر ذکر کی جائے عبارت یوں ہوگی **ھو علم بقواعد التی یتوصل بھا الی معرفۃ النفس مالھا وما علیھا** اول صورت مردود ہے کیونکہ اس میں طول بلاسود ہے ثانی صورت اگرچہ قابل قبول ہے لیکن اس میں وہی تکرار والی خرابی لازم آتی ہے کیونکہ ایک مرتبہ تو یہاں فقہ کی تعریف ہوگی پھر جب حد اضافی کی جائے گی تو اس میں دوبارہ فقہ کی تعریف کرنی پڑے گی اس لئے کہ الفقہ مضاف الیہ ہے حد اضافی یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کی علیحدہ تعریف کی جائے تو بحیثیت مضاف الیہ ہونے کے فقہ کی دوبارہ تعریف کرنی پڑے گی تو تکرار محض لازم آئے گا جس طرح کہ علامہ ابن حاجب نے اپنی کتاب الاصول میں ایسا ہی کیا ہے لیکن اگر تعریف اضافی کو مقدم کیا جائے تو تکرار والی خرابی لازم نہیں آئے گی کیونکہ فقہ کی تعریف مفصلاً اس میں آجائے گی بعدہ حد لقبی میں صرف الفقہ کا لفظ ذکر کردینا کافی ہوگا تعریف کی ضرورت نہیں ہوگی طالب علم پہلے ہی تعریف جان چکا ہوگا۔ گروہ ثانی بھی دو دلیلیں بیان کرتا ہے (۱) دلیل اول یہ ہے کہ اصول فقہ اب علم بن چکا ہے اس فن کا اور اعلام میں مقصود معنی علمی ہوا کرتا ہے اور حد لقبی میں بھی معنی علمی بیان کیا جاتا ہے لہٰذا اس کو مقدم ہونا چاہیے اضافی پر جو کہ غیر مقصود ہے (۲) دلیل دوم یہ ہے کہ حد اضافی بمنزلہ مرکب کے ہے اور حد لقبی بمنزلہ بسیط کے ہے اور، ضابطہ، ہے **البسیط مقدم علی المرکب** لہٰذا جو بمنزلہ بسیط ہے وہ بھی مقدم ہوگا بمنزلہ مرکب پر اس سے ثابت ہوا کہ حد لقبی مقدم علی الاضافی ہوگی۔

ولما کان اصول الفقه عند قصد معنی الاضافی جمعا الخ غرض شارح جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ مصنف کی عبارت میں تضاد و تعارض ہے کیونکہ یہاں حد اضافی بیان کرتے ہوئے کہا فنعرفھا اولا ھا ضمیر اصول الفقہ کی طرف عود کر رہی ہے تو یہاں ضمیر مؤنث راجع کی ہے اور آگے حد لقبی بیان کرتے ہوئے کہا فالآن نعرفہ باعتبار انہ لقب لعلم مخصوص (ملاحظہ فرمائیں صفحہ نمبر ۱۵ پر) وہاں اصول فقہ کی طرف ضمیر مذکر کو راجع کیا ہے اب سوال! یہ ہوتا ہے کہ اصول الفقہ مفرد ہے یا جمع اگر مفرد ہے تو ضمیر مؤنث راجع کرنا اور فنعرفھا کہنا صحیح نہیں ہے اگر جمع ہے تو ضمیر مذکر راجع کرنا اور فنعرفہ کہنا درست نہیں ہے دونوں میں کوئی ایک غلط ہے۔ جواب! شارح تفتازانی جواب دے رہے ہیں کہ مصنف کی عبارت میں کوئی تعارض نہیں ہے اور ضمیر مؤنث و مذکر لانا دونوں صحیح ہیں وجہ یہ ہے کہ اصول فقہ میں دو حیثیتیں ہیں ایک معنی اضافی ہونے کی اور دوسری معنی لقبی ہونے کی اول معنی کے اعتبار سے یہ جمع ہے ثانی معنی کے اعتبار سے مفرد ہے کعبد اللہ فی حالۃ العلم لہٰذا حد اضافی بیان کرتے ہوئے اس کی طرف ضمیر مؤنث راجع کی کیونکہ جمع غیر ذو العقول کی طرف ضمیر مؤنث راجع ہوتی ہے اور حد لقبی بیان کرتے ہوئے اس کی طرف ضمیر مذکر راجع کی کیونکہ بایں حیثیت وہ مفرد ہے۔ فلا تضاد ولا تعارض بینھما، سوال

بوقت قصد معنی اضافی اصول الفقہ جمع کیسے ہے۔ جواب! اگر جمع سے جمع اصطلاحی مراد لی جائے تو اصول الفقہ باعتبار مضاف جمع ہے کیونکہ اصول اصل کی جمع ہے اگر جمع سے جمع لغوی وعرفی مراد لی جائے تو بھی اصول فقہ جمع ہے کیونکہ جمع لغوی وعرفی کا مطلب ہے امور متعددہ مرکبہ معنی اضافی کے اعتبار سے اصول فقہ میں بھی امور متعددہ جمع ہیں اول مضاف دوم مضاف الیہ سوم اضافت اگرچہ مصنف نے اضافت کی تعریف ذکر نہیں کی تو پھر جمع سے مافوق الواحد مراد ہوگا۔ **واللقب علم یشعر بمدح او ذم** !اس عبارت میں شارح تفتازانی لقب کی تعریف کررہے ہیں کہ لقب وہ علم ہے جس میں مدح یا ذم کا معنی پایا جائے مزید وضاحت کیلئے عرض ہے کہ علم وہ ہے جو معین چیز کیلئے وضع کیا جائے پھر اس کی تین قسمیں ہیں (۱) لقب (۲) کنیت (۳) اسم. دلیل حصر یہ ہے کہ علم دو حال سے خالی نہیں مفید مدح وذم ہوگا یا نہ اول لقب ہے ثانی دو حال سے خالی نہیں یا اس کی ابتداء میں لفظ اب یا ام ہوگا یا نہ اول کنیت ہے ثانی اسم ہے۔ اس وجہ حصر کے اعتبار سے کنیت میں ضروری ہوگا کہ وہ مفید مدح وذم نہ ہو ورنہ وہ لقب میں داخل ہوجائے گی اگرچہ اس کی ابتداء میں لفظ اب اور ام ہو لہذا ابو جہل ابوالکلام ابوالخیر بایں وجہ حصر لقب میں داخل ہونگے نہ کہ کنیت میں بعض حضرات نے بطریق آخر وجہ حصر بیان کی ہے کہ علم کی ابتداء میں لفظ اب یا ابن یا ام ہوگا یا نہ اول کنیت ہے ثانی دو حال سے خالی نہیں یا دال بر مدح وذم ہوگا یا نہ اول لقب ثانی اسم ہے بناء بریں حصر لقب کیلئے ضروری ہوگا کہ اس کی ابتداء میں لفظ اب اور ام نہ ہو اگرچہ وہ مفید مدح ہو لہذا ابو جہل وغیرہ کنیت میں داخل ہوجائیں گے اگرچہ وہ مفید مدح یا ذم ہیں بعض حضرات کہتے ہیں کہ وہ کنیت جو مفید مدح یا ذم ہے من وجہ کنیت ہے اور من وجہ لقب ہے ولا باس فیہ۔ **واصول الفقہ علم لھذا الفن مشعر الخ** !اس عبارت میں شارح یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ اصول الفقہ علم کی تین اقسام میں سے کون سی قسم ہے تو فرماتے ہیں کہ اصول فقہ اس فن کا لقب ہے کیونکہ لقب اس علم کو کہا جاتا ہے جو مشعر بسوئے مدح وذم ہو اصول فقہ کا معنی مشعر الی المدح ہے کیونکہ اصول فقہ کا معنی ہے فقہ کا مبنی اور بنیاد اور فقہ وہ علم ہے جس کے ذریعہ سے نظام معاش دنیوی اور نجات معاد حاصل ہوتی ہے تو علم فقہ ایک نور ہوگا اور اصول فقہ نور علی نور ہوجائے گا مبنی ہونے کی وجہ سے اصول فقہ کا علم مشعر الی المدح ہوگا اس لیے اس کو لقب کہا جائے گا۔ فائدہ! علوم وفنون کے جو نام اور اعلام ہیں مثلا النحو، الصرف، المنطق، الفقہ، وغیرہ یہ اسامی فنون وعلوم علم ہیں یا اسم جنس ہیں یا علم جنس ہیں اس میں تین مذاہب ہیں (۱) علامہ سبکی کا مذہب یہ ہے کہ یہ اسامی فنون اسم جنس ہیں جیسے الرجل، الماء، الشراب، اسم جنس ہیں اس کی تین دلیلیں ہیں (۱) جس طرح اسم جنس موضوع ہوتا ہے امر کلی کیلئے اور قلیل وکثیر پر صادق آتا ہے اسی طرح یہ اسامی فنون بھی امر کلی کیلئے موضوع ہیں یعنی لِطَائِفَۃٍ من المسائل المعتدۃ (۲) علم کے مسائل میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے اور یہ بھی کلی کا خاصہ ہے کیونکہ عَلَم کے مصداق میں کمی بیشی نہیں ہوتی (۳) اسامی فنون پر الف لام داخل ہوتا ہے جیسے المنطق الصرف وغیرہ. جبکہ اعلام پر الف لام داخل نہیں

ہوتا۔ مذہب ثانیعلامہ ابن ھمام کا مذہب یہ ہے کہ اسامی فنون من قبیل الاعلام ہیں یعنی علم شخصی ہیں دلیل یہ ہے کہ ان میں علامات شخص موجود ہیں جس طرح کہ زید کا اطلاق مجموعہ اجزاء پر ہوتا ہے صرف ہاتھ یا صرف راس پر نہیں ہوتا اسی طرح اصول فقہ کا اطلاق بھی فقط ایک مسئلہ پر نہیں ہوتا بلکہ مجموعہ مسائل پر ہوتا ہے شارح تفتازانی نے واصول الفقہ علم کہ کر اسی مذہب کی تائید کی ہے کہ اسامی فنون علم ہوتے ہیں۔ مذہب ثالثسید سند شریف کا مذہب یہ ہے کہ اسامی فنون علم جنس ہیں نہ کہ اسم جنس کیونکہ اسم جنس میں تعیین فی الذہن کا لحاظ نہیں ہوتا اور علم جنس میں اس کا لحاظ ہوتا ہے اور اسامی فنون میں تعیین ذہنی کا لحاظ ہوتا ہے۔ مثلا اصول فقہ موضوع ہے۔ للمسائل الحاصلۃ فی الاذہان علی وجہ الکلیۃ لہذا اسامی فنون علم جنس ہیں نہ کہ اسم جنس۔

قوله اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول الخ

غرض شارح توضیح متن! متن میں مصنف نے کہا تھا کہ تعریف اضافی محتاج ہے مضاف اور مضاف الیہ کی تعریف کی طرف شارح اس کی دلیل بیان کر رہے ہیں خلاصہ دلیل یہ ہے کہ اصول فقہ مرکب اضافی ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ تعریف المرکب محتاج اور موقوف ہوتی ہے اپنے اجزاء ترکیبیہ اور مفردات غیر بینہ وغیر واضحہ کی تعریف پر کیونکہ مرکب کل اور اس کے اجزاء ترکیبیہ جز کا درجہ رکھتے ہیں اور معرفۃ الکل موقوف علی معرفۃ الاجزاء ہوتی ہے اس بناء پر تعریف اضافی محتاج ہے تعریف مضاف کی طرف (وھو الاصول) اور تعریف مضاف الیہ کی طرف (وھو الفقہ) سوال شارح نے المفردات الغیر البینۃ کیوں کہا۔ جواب! کیونکہ مفردات واجزاء ترکیبیہ اگر بینہ واضحہ ہیں تو تعریف المرکب ان پر موقوف نہیں ہے اور نہ ہی ان مفردات کی تعریف کی ضرورت ہے۔ سوال! اصول الفقہ مرکب اضافی ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ مضاف من حیث المضاف کی معرفت موقوف ہے مضاف الیہ پر لہذا مضاف الیہ الفقہ کی تعریف مقدم ہونی چاہیے تعریف مضاف پر جس طرح بعض علماء نے الفقہ کی تعریف پہلے کی اور الاصول کی بعد میں لیکن مصنف علامہ صدر الشریعہ وعلامہ ابن الحاجب نے مضاف کے تعریف اولا ذکر کی ہے فما ھو الوجہ والنکتۃ جواب! (۱) تعریف مضاف الیہ کی تقدیم علی تعریف المضاف اس وقت واجب اور ضروری ہے جب مضاف ومضاف الیہ دونوں مجہول مطلق ہوں جہاں مضاف ومضاف الیہ کی تعریف من وجہ معلوم ہو جیسا کہ اصول فقہ میں ہے تو وہاں تقدیم تعریف مضاف الیہ واجب نہیں بلکہ اولی ہے اور ترک اولی کسی فائدہ اور نکتہ کی بناء پر جائز ہے یہاں نکتہ اور فائدہ یہ ہے مضاف میں بحث قلیل ہے اور مضاف الیہ الفقہ میں طویل ہے اس لیے تعریف مضاف کو مقدم کیا گیا تا کہ جلدی فراغت کے بعد تعریف فقہ کی طرف رجوع کیا جائے۔ جواب! (۲) تعریف مضاف کو اس لیے مقدم کیا گیا کیونکہ وہ مذکور اولاً ہے تو تعریف میں بھی اسی کو مقدم کیا گیا۔ جواب! (۳) اگر مضاف ومضاف الیہ محتاج الی التعریف ہوں من حیث الاضافۃ تو اس صورت میں

تعریف مضاف الیہ کی تقدیم اولی ہے اگر دونوں محتاج الی التعریف ہوں باعتبار ذات تو پھر تعریف مضاف کی تقدیم اولی ہے یہاں چونکہ دوسری صورت ہے اس بناء پر تعریف مضاف کو مقدم کیا گیا ہے۔**ویحتاج الی تعریف الاضافة ایضا** غرض شارح تفتازانی! جواب سوال ہے سوال! یہ ہوتا ہے کہ جس طرح تعریف اضافی محتاج الی تعریف المضاف ومضاف الیہ ہے اسی طرح وہ محتاج الی تعریف الاضافت بھی ہے کیونکہ اضافت بمنزلہ جزء صوری ہے للمرکب الاضافی تو مصنف کو چاہیے تھا کہ اضافت کی تعریف بھی کرتا فلم ترک المصنف تعریف الاضافة۔ جواب!**الا انهم لم يتعرضو ا** سے شارح تفتازانی جواب دے رہے ہیں کہ تسلیم ہے کہ اضافت جزء صوری ہے اور اس پر تعریف اضافی موقوف ہے لیکن مصنف ودیگر مصنفین تعریف اضافت سے تعرض نہیں کرتے کیونکہ وہ بدیہی ہے ہر شخص بخوبی جانتا ہے کہ مشتق اور جو مشتق کے معنی میں ہو اس کے کسی شئی کی طرف اضافت کا معنی یہ ہے کہ مضاف اپنے معنی ومفہوم کے اعتبار سے مختص با المضاف الیہ ہو اغلام زید میں غلام کا اختصاص ہے زید کے ساتھ باعتبار مفہوم غلامیت نہ باعتبار ذات یا جیسا کہ شارح نے مثال بیان کی ۔دلیل المسئلہ ،اس کا معنی ہے جو شئی بحیثیت دلیل ہونے کے خاص ہے مسئلہ کے ساتھ اسی طرح دوسری مثال بیان کی اصل الفقہ اس میں اصل مضاف ہے فقہ کی طرف اس کا معنی ہوگا وہ شئی جو فقہ کے ساتھ خاص ہے بحیثیت بنیاد اور مبتنی علیہ اور مستند الیہ ہونے کے کیونکہ اضافت میں مفہوم مضاف کا اعتبار ہوتا ہے اور یہاں مضاف کا یہی مفہوم ہے یعنی مبتنی علیہ اور مستند الیہ اس لیے کہ اصل کا معنی لغوی ۔ ما یبتنی علیہ الشئی من حیث انہ یبتنی علیہ ہے۔سوال! شارح تفتازانی نے اضافت کے بارے میں لانھا بمنزلۃ الجزء الصوری کہا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ شارح نے بمنزلہ کا اضافہ کیوں کیا لانھا جزء صوری کیوں نہ کہا اس میں کیا نکتہ ہے۔جواب!(۱) اس میں کوئی نکتہ نہیں ہے اور اضافت عین جزء صوری ہے بمنزلہ نہیں ہے البتہ مصنفین کی عادت ہے کہ وہ کبھی عین شئی میں بھی لفظ بمنزلہ بڑھاتے ہیں خصوصا جہاں پر قدرے خفاء ہو (۲) بمنزلہ اس لیے کہا کہ ہماری بحث مرکب کے اجزاء اور اُس کے مفردات کے بارے میں ہے جو کہ من قبیل الالفاظ ہیں اور اضافت چونکہ لفظ نہیں ہے اس لیے یہ بعینہ جزء صوری نہیں ہے بلکہ جزء صوری کے بمنزلہ ہے۔سوال! ومافی معناہ سے کیا مراد ہے۔جواب! اس میں متعدد اقوال ہیں (۱) ومافی معناہ سے مراد وہ لفظ ہے جو لفظاً وصیغتاً تو مشتق نہ ہو البتہ معنی کے اعتبار سے مشتق ہو بعنوان دیگر مشتق کی تاویل میں کیا جا سکے جس کو مشتق حکمی کہنا مناسب ہوگا مثلاً اصل المسئلۃ میں اصل مشتق تو نہیں ہے البتہ فی معنی المشتق ہے کیونکہ اصل بمعنی یا بتاویل دلیل یا المبتنی علیہ ہے جو کہ مشتق ہیں اسی طرح غلام زید میں غلام مشتق تو نہیں ہے لیکن فی معنی المشتق ہے کیونکہ غلام زید بمعنی مملوک زید ہے (۲) بعض حضرات کا قول یہ ہے کہ ومافی معناہ سے مراد وہ اسم ہے جو قائم بالغیر ہو مثلاً علم لیکن یہ ضعیف ہے سوال! اضافت کی تعریف میں باعتبار مفہوم المضاف میں لفظ مفہوم کے ذکر کرنے میں کیا نکتہ ہے صرف باعتبار المضاف

کیوں نہ کہا۔ جواب! اختصاص مضاف بالمضاف الیہ کی دو صورتیں ہیں (۱) اختصاص باعتبار ذات مضاف (۲) اختصاص باعتبار مفہوم وصفت مضاف شارح نے مفہوم کے لفظ کا اضافہ کر کے اشارہ کیا کہ تعریف اضافت میں اختصاص سے اختصاص باعتبار مفہوم مراد ہے نہ باعتبار ذات۔ فالاصول جمع اصل، اس میں شارح نے اصول کی تحقیق بیان کی ہے اصول جمع ہے اس کا مفرد اصل ہے نیز سوال کا جواب بھی ہوسکتا ہے جو ماتن پر وارد ہوتا ہے سوال! یہ ہے کہ تعریف اضافی میں بقول ماتن مضاف کی تعریف کرنی چاہئے اور مضاف اصول جمع ہے نہ کہ مفرد تو مصنف کو اصول (جمع) کی تعریف کرنی چاہیے تھی نہ کہ اصل (مفرد) کی حالانکہ مصنف نے اصل کی تعریف کی ہے یہ تو مضاف کی تعریف نہ ہوئی تو شارح نے جواب دیا کہ اصول اصل کی جمع ہے مفرد کی تعریف وتوضیح سے جمع کی تعریف وتوضیح بھی ہو جاتی ہے تعریف خواہ اصل (مفرد) کی ہو یا اصول (جمع کی ہو) دونوں صورتوں میں تعریف المضاف ہی ہوگی۔ **وھو فی اللغۃ ما یبتنی علیہ شئی من حیث انہ یبتنی علیہ** اس عبارت میں شارح تفتازانی اصل کا لغوی معنی بیان کر رہے ہیں کہ اصل وہ چیز ہے جس پر کوئی دوسری چیز مبنی ہو اول شئی کو بایں حیثیت کہ اس پر دوسری شئی کی بناء ہے اصل کہتے ہیں۔ فائدہ! علامہ صدر الشریعۃ نے اصل کا لغوی معنی ما یبتنی علیہ شئی ذکر کیا ہے یہی مختار قاضی عضد الدین وعلامہ محلی ہے جبکہ دیگر علماء نے اور معانی بیان کیے ہیں (۲) علامہ رازی نے اصل کا لغوی معنی المحتاج الیہ ذکر کیا ہے (۳) علامہ آمدی نے اصل کا معنی بیان کیا ہے مایستند الیہ تحقق الشئی (۴) ما منہ الشئی قالہ صاحب الحاصل (۵) منشاء الشئی **وبھذا القید خرج ادلۃ الفقہ** غرض شارح تفتازانی جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے تو اصل کی تعریف یہ کی ہے ما یبتنی علیہ غیرہ، آپ نے اس کے ساتھ **من حیث انہ یبتنی علیہ** کی قید کا اضافہ کیوں کیا اس میں کیا نکتہ ہے۔ جواب! شارح جواب دے رہے ہیں کہ اضافہ کرنے کی حکمت ایک اشکال کو رفع کرنا ہے، اشکال یہ ہوتا ہے کہ یہاں اصول فقہ سے مراد دلائل اربعہ ہیں کتاب، سنت، اجماع، وقیاس لیکن اصل کی تعریف ان پر صادق نہیں آتی کیونکہ اصل کی تعریف یہ ہے کہ اس پر غیر کی بناء ہو یہاں تو خود ادلہ اربعہ مبنی ہیں علم التوحید وعلم الکلام پر تو یہ اصول تو نہ ہوئے بلکہ یہ تو فروع ہو گئے لھذا ان کو اصول الفقہ کہنا درست نہیں ہے شارح تفتازانی فرماتے ہیں کہ جب ہم نے اصل کی تعریف میں **من حیث انہ یبتنی** کی قید کا اضافہ کیا تو یہ اشکال رفع ہو گیا وہ اس طرح کہ اصل کی تعریف میں قید حیثیت ملحوظ ہے کہ اصل وہ ہے جس پر غیر کی بناء ہو اس حیثیت سے کہ اس پر کوئی اور شئی مبنی ہے تو تعریف الاصل میں اس قید کا لحاظ کرنا ضروری ہے لھذا اصل کیلئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ من کل الوجوہ اصل ہو بلکہ کسی خاص حیثیت سے اس کا اصل ہونا اور مبنی علیہ ہونا کافی ہے مثلاً اب اصل ہے ابن کیلئے بایں حیثیت کہ ابن اس کا جز ہے نہ کہ مطلقاً کیونکہ باعتبار جد اَب فرع ہے اسی طرح اصول الفقہ بمعنی دلائل الفقہ اصل ہیں بایں حیثیت کہ فقہ ان پر مبنی ہے نہ کہ اس حیثیت سے

کہ وہ خود مبنی ہیں علم الکلام پر کیونکہ بایں حیثیت یہ فروع ہیں نہ کہ اصول اور اسمیں کوئی حرج نہیں ہے کہ ایک شئی من وجہ وبالنسبۃ الی الشئی اصل ہو اور من وجہ آخر وبالنسبۃ الی شئی آخر فرع ہو۔ **وقید الحیثیة لا بد منه فی تعریف الاضافیات** جواب سوال مقدر سوال! یہ ہوتا ہے کہ جب یہ قید حیثیت معتبر فی تعریف الاصول ہے تو مصنف نے اس کو کیوں ترک کر دیا شارح تفتازانی جواب! دے رہے ہیں کہ اگر چہ امور اضافیہ (الاضافیات) کی تعریف میں قید حیثیت کا ذکر کرنا ضروری ہے لیکن عموماً شہرت کی بناء پر قید حیثیت کو محذوف کر دیا جاتا ہے مصنف نے بھی ایسا ہی کیا۔ سوال' امور اضافیہ کی کیا تعریف ہے۔ جواب! امور اضافیہ وہ ہیں جن کا معنی اور مفہوم مضاف ومنسوب الی الغیر ہو بعنوان دیگر امور اضافیہ وہ ہیں جن کے مفہوم میں غیر داخل ہو بالفاظ دیگر جب ان کے مفہوم کا تصور کیا جائے تو نظر الی لغیر ہو غیر کا بھی لحاظ ہو مثلاً اب اس کا تعقل موقوف ہے ابن پر **ثم نقل الاصل فی العرف** اس عبارت میں شارح تفتازانی اصل کے اصطلاحی وعرفی معنی بیان کر رہے ہیں اصل کے اصطلاحی معنی متعدد ہیں (۱) استصحاب حال استصحاب حال کی تعریف ہے **حال الشئی الذی کان علیه قبل حاله الطاری مثلا طهارة الماء اصل** (۲) مقیس علیہ کو بھی اصل کہا جاتا ہے (۳) اصل الشئی بمعنی بنیاد وجڑ جیسے اصل الشجر ،اصل الجدار، (۴) وصف تخلیقی پر بھی اصل کا اطلاق ہوتا ہے جیسے الاصل فی الاشیاء الاباحۃ۔ الاصل فی الانسان، الایمان وفی الحدیث کل مولود یولد علی الفطرۃ (۵) کبھی اصل کا اطلاق فرد اشرف فی نوعہ پر ہوتا ہے جیسے یا اصل حروف النداء ای اشرف (۶) کبھی اصل کا اطلاق سبب الشئی وباعث الشئی پر ہوتا ہے جیسے نبوۃ محمد ﷺ اصل نبوۃ الانبیاء ای سببہ وباعثہ (۷) کبھی اصل کا اطلاق واقع ونفس الامر پر ہوتا ہے جیسے ہذا خلاف الاصل ای خلاف الواقع (۸) کبھی اطلاق اصل نفس شئی اور ماھیت شئی پر ہوتا ہے جیسے اصل الانسان حیوان ناطق ای ماہیتہ (۹) اصل بمعنی راجح جیسے الاصل فی الاستعمال الحقیقۃ ای الراجح (۱۰) اصل بمعنی قاعدہ کلیہ جیسے کل فاعل مرفوع اصل من النحو۔ اباحۃ المیتۃ للمضطر علی خلاف الاصل ای القاعدۃ المستمرہ من تحریم المیتۃ (۱۱) اصل بمعنی دلیل جیسے والاصل فی قولہ تعالی ای الدلیل شارح تفتازانی نے صرف آخری تین معانی کو ذکر کیا ہے **فذهب بعضهم الی ان المراد به ههنا** اصل کا لغوی واصطلاحی معانی ذکر کرنے کے بعد شارح تفتازانی یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اب یہاں اصول الفقہ میں اصل کا کونسا معنی مراد ہے لغوی یا اصطلاحی شارح فرماتے ہیں اس میں دو رائے ہیں (۱) بعض علماء یہ فرماتے ہیں کہ یہاں اصطلاحی معنی مراد ہے وہ ہے دلیل تو اصول الفقہ کا معنی ہوا دلائل الفقہ (۲) مصنف نے متن میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں اصل کا لغوی معنی مراد ہے ما یبتنی علیہ غیرہ تو اصول فقہ کا معنی ہوگا فقہ کا مبنی اور مستند الیہ دلائل' مصنف کی دلیل شارح تفتازانی کی اس عبارت میں مذکور ہے **ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة فی العدول الیه** ۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر اصطلاحی معنی مراد لیا جائے۔ تو

اسمیں نقل ہوگی اور نقل خلاف الاصل ہے اور بلاضرورت رجوع الی خلاف الاصل جائز نہیں لہٰذا اصلی معنی چھوڑ کر نقلی مراد نہیں لیا جائے گا پھر معنی اصلی ولغوی کے دوفرد یا دو قسمیں ہیں (۱) ابتناء حسی یعنی **بناء الشئی علی الشئی حسا وظاهرا** شارح نے اس کی تین مثالیں بیان کی ہیں (۱) **ابتناء السقف علی الجدران** (جدران جمع جدر بمعنی دیوار) (۲) **ابتناء اعالی الجدار علی الاساس** دیوار کے اوپر والے حصے کا ابتناء نیچے والے حصے پر (۳) **اغصان الشجر** کی بناء علی **دوحته** (تنہ)۔ دوسری قسم (۲) ابتناء عقلی یعنی **ابتناء الشئی علی الشئی باعتبار العقل** اس کی مثالیں (۱) **ابتناء مجاز علی الحقیقت** (۲) **ابتناء احکام جزئیه علی القواعد الکلیه** (۳) **ابتناء معلولات علی العلل** (۴) **ابتناء مشتق علی المشتق منه** (۵) **ابتناء حکم علی الدلیل** مصنف نے صرف آخری مثال بیان کی ہے شارح نے بھی اسی کو ذکر کیا ہے تو بقول مصنف یہاں اصول سے لغوی معنی مراد ہے یعنی ابتناء پھر ابتناء کی دو قسموں میں سے یہاں ابتناء عقلی مراد ہے۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ آپ کے پاس کیا قرینہ ہے کہ ابتناء سے ابتناء عقلی مراد ہے و بالاضافة الی الفقه سے شارح قرینہ بیان کررہے ہیں کہ اصول کی اضافت فقہ کی طرف ہے اور فقہ ایک علم کا نام ہے وہ ایک معنی عقلی وعلمی ہے اس سے ثابت ہوا کہ اصل سے مراد ابتناء عقلی ہے پھر ابتناء عقلی کی صورتوں میں سے یہاں ابتناء الحکم علی دلیلہ مراد ہے کیونکہ اصول فقہ کا معنی ہوگا وہ اشیاء جن پر فقہ مبنی ہو اور وہ اشیاء جو مستند الیہ بن رہی ہوں فقہ کے لئے اور علم کیلئے جو چیز مبتنی علیہ اور مستند الیہ بنتی ہے وہ دلیل ہی ہوتی ہے تو اصول الفقہ کا معنی ہوگا دلائل الفقہ تو مصنف کے نزدیک بھی اصل بمعنی دلیل ہوگا لیکن باعتبار معنی لغوی اور باعتبار اسکے کہ دلیل، اصل کے لغوی معنی کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے اور اسمیں نقل کا اعتبار نہیں ہوگا بخلاف گروہ ثانی کے وہ اصل بمعنی دلیل بناتے ہیں باعتبار مجاز کے اور اسمیں نقل کا ارتکاب کرنا پڑتا ہے۔ **وبهذا يندفع ما يقال الخ** اس عبارت سے شارح تفتازانی ایک اشکال! کو دفع کررہے ہیں جو کہ گروہ ثانی کی طرف سے مصنف پر وارد ہوتا ہے کہ اگر اصل کا عرفی معنی، دلیل، مراد لیا جائے تو وہ متعین ومتیقن ہے اور قطعاً مقصود پر دلالت کرتا ہے اس میں غیر کا بالکل احتمال نہیں ہے اور اگر لغوی معنی مراد ہو تو یہ مقصود وغیر مقصود اور مراد ونامراد (من مقولۃ شیخ مولانا علی محمد نوراللہ مرقدہ) دونوں کو شامل ہے اور مقصود پر دلالت کرنے میں مشکوک ومحتمل ہے کیونکہ مقصود صرف ابتناء عقلی ہے حالانکہ معنی لغوی ابتناء حسی کو بھی شامل ہے (جو غیر مقصود ہے) لھذا معنی عرفی ہی مراد لینے چاہییں جو کہ یقینی اور قطعی ہے آپ شکی و احتمالی معنی کیوں مراد لیتے ہو.؟ جواب! اس عبارت سے اسی اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ ہماری گذشتہ تقریر سے یہ اشکال رفع ہوگیا ہے وہ اس طرح کہ یہاں لغوی معنی ہی مراد ہے کیونکہ عرفی معنی مراد لینے میں مجاز اور نقل کا ارتکاب لازم آتا ہے جو کہ خلاف اصل ہے باقی رہا یہ اشکال کہ لغوی معنی محتمل ہے مقصود اور غیر

مقصود دونوں کو شامل ہے تو یہ غلط ہے کیونکہ ہم واضح کر چکے ہیں کہ یہاں ابتناء سے صرف ابتناء عقلی ہی مراد ہو سکتا ہے جو کہ ہمارا مقصود ہے اسلئے کہ اصول کی اضافت الی الفقہ اسی معنی کو متعین کر رہی ہے جب ابتناء عقلی متعین ہو گیا اور یہی ہمارا مقصود ہے تو اصل کی دلالت اس معنی مقصودی پر قطعی ہوگی نہ کہ احتمالی کیونکہ ابتناء حسی کا احتمال بالکل معدوم ہو گیا ہے۔ **فان قلت ابتناء الشئی علی الشئی** غرض شارح تفتازانی اعتراض و جواب ہے۔ اعتراض! یہ ہے کہ ابتناء کی تقسیم الی الحسی والعقلی باطل ہے بلکہ ابتناء صرف عقلی ہوتا ہے کیونکہ ابتناء نام ہے اس نسبت کا جو مبنی اور مبنی علیہ کے درمیان ہوتی ہے اور یہ ایک معنی مصدری ہے اور معنی مصدری معنی انتزاعی معنی اضافی اور معنی عقلی ہوتا ہے جو کہ موجود فی الخارج نہیں ہوتا اس لئے کہ معنی مصدری من مقولۃ الاضافۃ ہوتا ہے اور مقولہ اضافت معدوم فی الخارج ہوتا ہے جبکہ ابتناء حسی کیلئے وجود خارجی ضروری ہے تو ثابت ہوا کہ ابتناء ہمیشہ عقلی ہوتا ہے حسی نہیں ہو سکتا تو تقسیم ابتناء الی الحسی والعقلی تقسیم الشئی الی نفسہ والی غیرہ ہو جائے گی وھو باطل جواب: **قلت** سے شارح جواب دے رہے ہیں کہ تقسیم ابتناء الی الحسی والعقلی نفس ابتناء کے اعتبار سے نہیں ہے (جو کہ ایک معنی اضافی ہے) بلکہ یہ تقسیم طرفین وشیئین یعنی مبنی ومبنی علیہ کے اعتبار سے ہے تو ابتناء حسی کا معنی ہوگا کون الشیئین محسوسین (مبنی ومبنی علیہ) اور ابتناء عقلی کی تعریف ہوگی کون الشیئین (مبنی ومبنی علیہ) عقلیین لہٰذا تقسیم ابتناء الی الحسی والعقلی درست ہے پھر کون الشیئین محسوسین کے دو معنی کیے گئے ہیں (۱) وہ شیئین محسوس ہوں کہ حواس خمسہ میں سے کسی ایک حاسہ کے ساتھ خواہ آنکھ ہو یا کان وغیرہ لیکن اس معنی پر اشکال ہوتا ہے کہ جس طرح ابتناء السقف علی الجدار ابتناء حسی میں داخل ہے اسی طرح ابتناء المشتق علی المشتق منہ (کابتناء الفعل علی المصدر) یہ بھی ابتناء حسی میں داخل ہو جائے گا۔ اس لیئے کہ اگر چہ یہ محسوس بالبصر نہیں ہے لیکن محسوس بالسمع تو ہے کہ ضَرَبَ اور ضَرْبٌ کو کان سنتے ہیں تو یہ بھی حاسہ سمع میں داخل ہے حالانکہ مشہور تو یہ ہے کہ ابتناء المشتق علی المشتق منہ ابتناء عقلی ہے (۲) دوسرا معنی ابتناء حسی کا عرفی ہے وہ ہے کون الشیئین محسوسین بالبصر والعین، یعنی محسوس بصری وعینی اسی کو عرف میں محسوس کہا جاتا ہے کہ آنکھوں سے مشاہدہ کیا جائے کہ ایک شئی دوسری شئی پر مبنی ہے اور رکھی ہوئی ہے۔ **وحینئذیخرج مثل الخ** اس پر بھی اشکال وارد ہو گیا کہ معنی عرفی کے اعتبار سے ابتناء المشتق علی المشتق منہ ابتناء حسی سے تو خارج ہو جائے گا لیکن مصنف نے جو ابتناء عقلی کی تعریف وتفسیر کی ہے ترتب الحکم علی دلیلہ ابتناء المشتق علی المشتق منہ اس میں بھی داخل نہیں ہوگا کیونکہ مشتق کا ابتناء علی المشتق منہ یہ کوئی ترتب یا ابتناء حکم علی دلیلہ نہیں ہے حالانکہ مشہور یہ ہے کہ ابتناء مشتق علی المشتق منہ ابتناء عقلی میں داخل ہے۔ **والحق ان ترتب الحکم علی دلیله الخ** یہاں سے شارح تفتازانی اسی اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ ہم شق ثانی کا اعتبار کرتے ہیں اور محسوس کا معنی عرفی مراد لیتے ہیں اور ابتناء مشتق علی المشتق منہ کو بھی اسی ابتناء عقلی میں داخل کرتے ہیں کیونکہ حق بات یہ ہے کہ ترتب الحکم علی دلیلہ، ابتناء عقلی کی

تفسیر اور تعریف نہیں ہے بلکہ یہ اس کی چند صورتوں میں سے ایک صورت اور جزئیات میں سے ایک جزئی اور مثال کا ذکر ہے ابتناء عقلی کی تعریف اور ہے وہ ہے ترتب الشئی علی الشئی باعتبار العقل پھر اس کی متعدد جزئیات ہیں مثلاً (۱) ترتب المعلولات علی العلل .(۲) ابتناء المجاز علی الحقیقۃ .(۳) ابتناء الاحکام الجزئیۃ علی الکلیۃ (۴).ابتناء الافعال علی المصادر (۵).ابتناء الحکم علی دلیلہ تو مصنف نے ترتب الحکم علی دلیلیہ سے ابتناء عقلی کی تعریف نہیں ذکر کی بلکہ اس کی جزئیات میں سے ایک جزئی جو کہ یہاں مراد ومقصود تھی اس کو بطور مثال ذکر کر دیا کیونکہ اصول الفقہ میں اصول کا معنی دلیل ہے لہٰذا ابتناء المشتق علی المشتق منہ ابتناء عقلی میں داخل رہے گا۔سوال! اگر ترتب الحکم علی دلیلہ کو ابتناء عقلی کی تعریف بنایا جائے تو اس سے کیا قباحت لازم آتی ہے للقطع بان الابتناء سے شارح اسی شبہ کا ازالہ کر رہے ہیں کہ اگر ترتب الحکم علی دلیلہ کو تعریف بنا دیا جائے تو ابتناء عقلی کی تعریف جامع نہیں رہے گی ابتناء المجاز علی الحقیقۃ ،ابتناء الافعال علی المصادر، ابتناء المعلولات علی العلل ،وغیرہ یہ تمام جزئیات ابتناء عقلی سے خارج ہو جائیں گے حالانکہ یہ سب ابتناء عقلی ہیں اسی لیے ہم ترتب الحکم کو تعریف نہیں بناتے بلکہ مثال بناتے ہیں تعریف جامع وہی ہے ترتب الشئی علی الشئی باعتبار العقل (واللہ اعلم بالصواب)۔

قولہ واعلم ان التعریف اما حقیقی الخ ⁄ الماھیۃ اما ان یکون لھا تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل اولا الاولی الخ مصنف نے تعریف کی دو قسمیں بیان کی تھیں حقیقی واسمی شارح تفتازانی ان کی تشریح سے قبل ایک تمہید بیان کر رہے ہیں جس میں ماھیت کی اقسام بیان کر رہے ہیں کیونکہ تعریف ماھیت ہی کی ہوتی ہے تو قبل از بحث تعریف ماھیت کی تعریف اور اقسام کا جاننا ضروری ہے اس لیے فرمایا کہ ماھیت کی دو قسمیں ہیں (۱) ماھیت حقیقیہ (۲) ماھیت اعتباریہ ر کیونکہ ہر ماھیت دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا تحقق وثبوت ووجود نفس الامر میں واقع میں ہوگا قطع نظر اس کے کہ کوئی فارض اس کو فرض کرے یا عقل اس کا اعتبار کرے یعنی کسی معتبر کے اعتبار اور فرض فارض کے تابع نہ ہوگا یا پھر اس کا ثبوت ووجود کسی معتبر کے اعتبار اور فرض فارض کے تابع ہوگا اول کو ماھیت حقیقیہ کہتے ہیں حقیقیہ کا معنیٰ ہے الثابتۃ فی نفس الامر اور ثانی کو ماھیت اعتباریہ کہا جاتا ہے۔ **ای الکائنۃ الخ** یعنی ماھیت اعتباریہ کا مقصد ہے جو عقل کے اعتبار کرنے پر موقوف ہو .جیسے واضع چند امور کا اعتبار کر کے ان کو مرکب کرے اور اس کے مقابلہ میں ایک لفظ وضع کر دے۔ ماھیت حقیقیہ کی مثال انسان، حجر، شجر، فرس بقر۔ارض، سماء، شمس، قمر، ونجوم، وغیرہ یہ سب نفس الامر میں موجود ومتحقق ہیں لیکن یہ یاد رہے کہ نفس الامر میں تعمیم ہے موجود فی الخارج اور موجود فی الذہن دونوں کو شامل ہے البتہ متکلمین حضرات وجود ذہنی کے قائل نہیں، شارح تفتازانی نے ماھیت اعتباریہ کی متعدد مثالیں بیان فرمائی ہیں (۱) اصل کہ واضع نے اس کو وضع کیا ہے ایسی چیز کیلئے جس میں اس وصف کا اعتبار کیا گیا ہو کہ اس پر کسی دوسری چیز کی بناء ہے (۲) فقہ واضع نے اس کو مسائل

مخصوصہ کیلئے وضع کیا ہے (۳) لفظ جنس واضع نے اس کو وضع کیا ہے اس کلی کے مقابلہ میں جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر بولی جاتی ہے (۴) نوع واضع نے اس کو وضع کیا ہے اس کلی کے مقابلہ میں جو کثیرین متفقین بالحقائق فی جواب ماھو پر بولی جاتی ہے۔ یہ سب (اصل، فقہ، جنس، نوع) ماہیات اعتباریہ ہیں۔ **ولا بد فیھا من احتیاج بعض الاجزاء** اس عبارت میں شارح تفتازانی ماہیت حقیقیہ وماہیت اعتباریہ میں فرق بیان کرنا چاہتے ہیں فرق یہ ہے کہ ماہیت حقیقیہ کی دو قسمیں ہیں (۱) ماہیت حقیقیہ بسیطہ (۲) ماہیت حقیقیہ مرکبہ۔ ماہیت حقیقیہ مرکبہ کی علامت یہ ہے کہ اس کے اجزاء ایک دوسرے کے محتاج ہوں گے ورنہ حقیقت واحدہ متحقق نہیں ہو سکے گی مثلاً انسان کے اجزاء 'حیوان ناطق' ہیں تو حیوان نوع بننے میں ناطق کا اور ناطق فصل بننے میں حیوان کا محتاج ہے اگر احتیاج نہ ہوگی تو پھر اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے درخت کے ساتھ پتھر رکھ دیا جائے، اور ماہیت اعتباریہ کے اجزاء ایک دوسرے کے محتاج نہیں ہوتے بلکہ واضع چند امور کا اعتبار کر لیتا ہے اور ان امور کو جمع کر کے ان کے مقابلہ میں ایک اسم وضع کر دیتا ہے من غیر احتیاج بعض الاجزاء الی البعض حاصل فرق یہ ہوا کہ ماہیت حقیقیہ مرکبہ کے اجزاء باہم مرتبط محتاج بیک دیگر ہیں اور ماہیت اعتباری کے اجزاء مرکبہ ایک دوسرے کے محتاج نہیں ہوتے۔ **والتمثیل بالمرکبات لا ینافی کون** اس عبارت سے شارح تفتازانی ایک اشکال کا جواب دینا چاہتے ہیں اشکال یہ ہوتا ہے کہ جس طرح ماہیت حقیقیہ کبھی بسیطہ ہوتی ہے اور کبھی مرکبہ اسی طرح ماہیت اعتباریہ کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) بسیطہ (۲) مرکبہ لیکن مصنف نے تمام مثالیں ماہیت اعتباریہ مرکبہ کی بیان کی ہیں عبارت ملاحظہ ہو **کما اذا رکبنا شئیا من امور عدیدۃ الخ** اس سے معلوم ہوا کہ عند المصنف ماہیت اعتباریہ صرف مرکب کے ساتھ خاص ہے بسیطہ نہیں ہوتی۔ جواب (۱) ماہیت اعتباریہ مرکبہ کی مثالیں بیان کرنا ماہیت اعتباریہ بسیطہ کی نفی تو نہیں کر رہیں زیادہ سے زیادہ مصنف پر یہی اشکال لازم آئے گا کہ ماہیت بسیطہ کی مثال کیوں نہیں ذکر کی تو اس کا جواب دیا جا سکتا ہے کہ ماہیت مرکبہ کی خاص کر مثال اس لیے بیان کی کیونکہ وہ مقام اور مقصود کے مناسب تھی کیونکہ مقصود لفظ اصل کی ماہیت کو سمجھانا ہے اور اصل ماہیت اعتباریہ بھی ہے اور مرکبہ بھی لہٰذا مصنف نے اسی مناسبت سے مثال بھی ماہیت مرکبہ کی بیان کی (ولا ضرر فیہ) یہ جواب تسلیمی ہے۔ علی ان الحق سے، جواب (۲) ہے کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ ماہیت اعتباریہ کی دو قسمیں ہیں بلکہ حق بات یہ ہے ماہیت اعتباریہ کی صرف ایک قسم ہے وہ ہے ماہیت مرکبہ اور ماہیات اعتباریہ بسیطہ کو ماہیات نہیں کہا جاتا بلکہ ان کو امور اعتباریہ کہا جاتا ہے اور ان پر ماہیت کا لفظ بولا ہی نہیں جاتا فتفکر ایھا الطالب فانہ دقیق یہ جواب عدم تسلیمی ہے **اذا تمھد ھذا فنقول ما یتعقلہ الواضع الخ** شارح تفتازانی کہتے ہیں اس تمہید کے بعد کہ ماہیت کی دو قسمیں ہیں (۱) ماہیت حقیقیہ (۲) اعتباریہ ہم اپنے مقصد کو بیان کرتے ہیں کہ تعریف کی دو قسمیں ہیں۔ (تعریف حقیقی) (۲) تعریف

اسمی، ہر ایک کی تعریف یہ ہے کہ واضع قبل الوضع موضوع لہ کا تعقل وتصور فی الذہن کرتا ہے پھر اس کیلئے اسم کی وضع کرتا ہے تو جب واضع معنی موضوع لہ کا تصور کرے تا کہ اس کے مقابلہ میں کوئی اسم وضع کرے تو واضع کے اس متصور ومتعقل معنی کیلئے کوئی ماہیت حقیقیہ نفس الامریہ ہوگی یا نہیں اگر ماہیت حقیقیہ نفس الامریہ ہے تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو واضع کا متعقل ومتصور خود ماہیت حقیقیہ وعین ماہیت ہوگی جسے تصور بالکنہ، وتصور بکنہ کہا جاتا ہے یا متعقل ومتصور نفس حقیقت و ماہیت نہیں ہوگی بلکہ اس ماہیت کے وجوہ واعتبارات وعوارض ہونگے جسے تصور بالوجہ، وتصور بوجہ ما بھی کہا جاتا ہے۔ اگر واضع کے متعقل کیلئے ماہیت حقیقیہ نفس الامریہ بھی ہے اور اس کا متعقل بھی وہی نفس ماہیت وحقیقت ہے تو اس اسم کے مسمی کی ماہیت حقیقیہ کی جو تعریف ہوگی من حیث انہا ماھیۃ (یعنی ماہیت من حیث الماہیۃ، کی معرفت مقصود ہو) اس کو تعریف حقیقی کہیں گے اور یہ تعریف اس ماہیت کو مصور ومنقش فی الذہن کردے گی یا تمام ذاتیات کے ذریعہ سے، وسمی حدا تاما، یا بعض ذاتیات کے ذریعہ، وسمی حدا ناقصا یا تمام عرضیات کے ذریعہ، وسمی رسما تاما، یا بعض ذاتیات اور بعض عرضیات کے ذریعہ یسمی رسما ناقصا (۱) اور اگر اسم کے مفہوم کی تعریف کی جائے بایں طور کہ اس کی وضاحت مقصود ہو (۲) یا اس چیز کی تعریف ہو رہی ہو جس کو واضع نے متعقل ومتصور کیا ہے اور اس کے مقابلہ میں اسم وضع کیا ہے قطع نظر اس کے کہ اس کیلئے نفس الامر میں حقیقت وماہیت بھی ہے ان دونوں صورتوں میں اس تعریف کو تعریف اسمی کہیں گے اور یہ تعریف مسمی (موضوع لہ) کی توضیح کا فائدہ دے گی۔ یا تو لفظ اشہر کے ساتھ جیسے الغضنفر کی تعریف کی جائے الاسد کے ساتھ تو یہ تعریف اسمی کہلائے گی۔ کیونکہ الغضنفر کے مسمی کو لفظ اشہر (الاسد) کے ساتھ واضح کردیا گیا ہے یا پھر تعریف اسمی مسمی کو واضح کرے گی ایسے لفظ کے ذریعہ جو اس معنی کی تفصیل پر مشتمل ہوگا جس معنی پر اسم اجمالاً دلالت کررہا ہے جیسے الاصل کی تعریف ما یبتنی علیہ غیرہ یہ تعریف اس معنی کی تفصیل بیان کر رہی ہے جو معنی اجمالاً خود الاصل کے اندر موجود ہے وہ ہے۔ ابتناء الغیر علیہ۔ **فتعریفات المعدومات لا یکون الا اسمیا** شارح تفتازانی معدومات وموجودات کی تعریفات کی تعیین کررہے ہیں باعتبار الاقسام چنانچہ کہا کہ معدومات کی تعریف ہمیشہ تعریف اسمی ہوگی۔ ان کی تعریف حقیقی نہیں ہوسکتی کیونکہ تعریف حقیقی ماہیات حقیقیہ ونفس الامریہ کی ہوتی ہے اور معدومات کی تو کوئی حقیقت ماہیت نفس لامریہ ہوتی ہی نہیں لہٰذا، ان کی تعریف حقیقی نہیں ہوسکتی صرف تعریف اسمی ہوگی کیونکہ تعریف اسمی کیلئے مفہوم لغوی کا ہونا کافی ہے اور مفہومات لغوی معدومات کے بھی ہوتے ہیں لہٰذا عنقاء (پرندے کا نام ہے جو معدوم ہے) کی تعریف اسمی ہوسکتی ہے نہ کہ حقیقی اور موجودات کی دونوں تعریفیں ہوسکتی ہیں کبھی حقیقی اور کبھی اسمی کیونکہ موجودات کے مفہومات بھی ہیں اور حقائق بھی اگر فقط مفہومات ذہنیہ کی تعریف وتوضیح مقصود ہو تو تعریف اسمی ہوگی اور اگر حقائق کی تعریف وتوضیح کی جائے تو تعریف حقیقی ہوگی۔ **فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان التعریف**

ماھیات الخ غرض شارح جواب سوال ہے۔سوال! یہ ہوتا ہے آپ کی عبارت اور مصنف کی عبارت میں تعارض ہے کیونکہ آپ کی عبارت سے ثابت ہوا کی ماہیات حقیقیہ کی تعریف کبھی حقیقی ہوتی ہے کبھی اسمی اور مصنف کی عبارت مشعر ہے کہ ماہیات حقیقیہ کی تعریف صرف حقیقی ہوگی جیسا کہ ماہیات اعتباریہ کی تعریف صرف اسمی ہوتی ہے مشعر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مصنف تعریف حقیقی کو ماہیات حقیقیہ کے مقابلہ میں لائے ہیں۔اور تعریف اسمی کو ماہیات اعتباریہ کے مقابلہ میں اور ماہیات اعتباریہ کی تعریف صرف اسمی ہی ہوتی ہے لہٰذا اس تقابل سے معلوم ہوا کہ ماہیت حقیقیہ کی تعریف بھی صرف حقیقی ہوگی اسمی نہیں ہوگی حالانکہ آپ نے کہا کہ ماہیت حقیقیہ کی تعریف حقیقی بھی ہوتی ہے اور اسمی بھی تو آپ دونوں بزرگوں کے اقوال میں تعارض وتخالف ہے۔**قلت فی العدول عن ظاھرالعبارۃ سعۃ الخ** شارح تفتازانی اس اشکال کے دو جواب دے رہے ہیں، جواب اول یہ ہے کہ اگر چہ ظاہر عبارت مصنف اسی طرف مشعر ہے کہ ماہیات حقیقیہ کی تعریف حقیقی ہی ہوتی ہے لیکن ظاہر سے عدول کیا جا سکتا ہے اور اس میں تاویل کی گنجائش موجود ہے تین قسم کی تاویلات ہوسکتی ہیں (۱) یوں کہا جائے کہ یہاں قید حیثیت معتبر ہے تقدیر عبارت یوں ہوگی کتعریف الماہیات الحقیقیۃ من حیث انہا ماہیات حقیقیہ لا من حیث انہا مفہومات وموضوعات للاسم لہٰذا تعارض ختم ہو گیا کیونکہ مصنف کی عبارت کا بھی یہی مطلب ہے کہ ماہیات حقیقیہ کی تعریف حقیقی تب ہوگی جب ان کے ماہیات حقیقیہ ہونے کے اعتبار سے کی جائے اگر مفہومات لغویہ ہونے کے اعتبار سے کی جائے تو وہ تعریف اسمی ہی ہوگی فلا تعارض (۲) یا یوں کہا جائے کہ فی الاکثر کا لفظ محذوف ہے مراد مصنف یہ ہے کہ اکثر تعریف حقیقی ہوتی ہے (لا علی سبیل الاطراد والکلیہ) اور کبھی تعریف اسمی بھی ہوتی ہے (۳) یا یوں تاویل کی جائے کہ **کتعریف الماھیات الحقیقیۃ** سے مقصود مصنف تعریف حقیقی کی مثال بیان کرنا ہے اس سے انحصار ثابت نہیں ہوتا کہ ماہیات حقیقیہ کی تعریف ہمیشہ حقیقی ہی ہوتی ہے کیونکہ عبارت میں سرے سے کوئی لفظ حصر موجود ہی نہیں ہے۔**علی ان التحقیق** سے جواب ثانی ہے کہ اگر مصنف کی عبارت میں کوئی تاویل نہ کی جائے ظاہر سے عدول نہ کیا جائے اس کو اپنے ظاہری حال پر رہنے دیا جائے تو پھر مصنف کی عبارت مبنی بر تحقیق نہیں ہوگی خلاف تحقیق ہوگی تحقیقی بات یہ ہے کہ ماہیات حقیقیہ کی تعریف کبھی حقیقی ہوتی ہے اور کبھی اسمی کیونکہ ماہیات حقیقیہ میں دو اعتبار اور دو حیثیتیں ہیں (۱) کبھی تو ماہیات حقیقیہ اس حیثیت سے ملحوظ وماخوذ ہوتی ہیں کہ وہ اسم کے مسمی کے حقائق اور ماہیات ثابتہ فی نفس الامر ہیں تو بایں صورت ان کی جو تعریف ہوگی اس کو تعریف حقیقی کہیں گے کیونکہ یہ تعریف اس ما کے جواب میں واقع ہوتی ہے جو طلب حقیقت کیلئے آتا ہے اور یہ **ما ھل** بسیطہ سے مؤخر ہوتا ہے اور **ھل** بسیطہ شئی کے وجود کو طلب کرنے کیلئے آتا ہے اور یہ ھل بسیطہ اس **ما** سے مؤخر ہوتا ہے جو اسم کی تفسیر ومفہوم لغوی کو طلب کرنے کیلئے آتا ہے اسے **ما** اسمیہ **وما** شارحہ کہا جاتا ہے اس عبارت سے معلوم ہوا کہ

سب سے پہلے **ما** شارحہ کے ساتھ کسی اسم کی تفسیر اور اس کا معنی ومفہوم معلوم کیا جاتا ہے پھر **ھل** بسیطہ کے ذریعہ اس اسم کے مسمی ومعنی ومفہوم کے وجود کو طلب کیا جاتا ہے پھر **ما** حقیقیہ کے ذریعہ اس مسمی کی حقیقت و ماہیت طلب کی جاتی ہے یہ تفصیل تو اس صورت میں ہے کہ ماہیات حقیقیہ کو اسماء کے مسمی ہونے کی حیثیت سے لیا جائے (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ ماہیات حقیقیہ کو اس حیثیت سے لیا جائے کہ وہ اسم کا معنی اور مفہوم ہیں اور واضع کا متعقل ہیں جس وقت وہ ان کو وضع کر رہا تھا تو اس حیثیت سے جو ماہیت حقیقیہ کی تعریف ہوگی وہ اسمی ہی ہوگی کیونکہ یہ **ما** شارحہ کے جواب میں واقع ہوگی جو مفہوم اسم یا متعقل واضع کو طلب کرنے کیلئے استعمال ہوتا ہے تو اس تحقیق سے یہی بات ثابت ہوئی کہ ماہیات حقیقیہ کی تعریف کبھی حقیقی ہوتی ہے اور کبھی اسمی ہوتی ہے اگر حقیقت کے بارے میں سوال ہوا تو جواب میں تعریف حقیقی آئے گی اگر مفہوم ومعنی لغوی کے بارے میں سوال ہوا تو جواب میں تعریف اسمی آئے گی۔ **وھذا التعریف قد یکون نفس حقیقة ذالک الشئی الخ** یہاں سے شارح تفتازانی یہ بیان فرمارہے ہیں کہ کبھی تعریف حقیقی واسمی متحد ہو جاتی ہیں اور تعریف اسمی کبھی کبھی اس شئی کی نفس حقیقت اور عین حقیقت ہوتی ہے بایں طور کہ واضع کا متعقل متصور نفس حقیقت و ماہیت ہوتی ہے اور کبھی نفس حقیقت نہیں ہوتی بلکہ مفہوم ومعنی ہوتا ہے مثلاً اگر متعقل واضع نفس حقیقت انسان ہو تو اس کا ذکر بایں حیثیت کہ یہ مسمّٰی ومفہوم موضوع لہ ہے تو یہ تعریف اسمی ہوگی اور بایں حیثیت کہ یہ حقیقت انسانی ہے تو یہ تعریف حقیقی ہے اسی بناء پر محققین نے تصریح کی ہے کہ ایک ہی چیز تعریف اسمی بھی ہو سکتی ہے اور تعریف حقیقی بھی دونوں ایک لفظ میں جمع ہو سکتی ہیں مثلاً ایک چیز کی تعریف اس کے وجود کے علم وتصدیق سے قبل کی جائے تو وہ تعریف اسمی ہوگی اور یہی تعریف اسمی بعد العلم بوجود الشئی تعریف حقیقی بن جائے گی مثلاً علم ھندسہ کے مبادی میں مثلث کی تعریف کی جائے ھو شکل یحیط بہ ثلثة اضلاعٍ (ای ثلاثة خطوط) تو یہ تعریف اسمی ہوگی اور پھر جب اس کو مثلث کا وجود بالدلیل معلوم ہو گیا تو اب یہی تعریف اسمی بعینہ تعریف حقیقی بن جائے گی۔ فوائد متفرقہ! (۱) فائدہ بحث تعریف حقیقی واسمی میں چند امور کا لحاظ کرنا ضروری ہے اول بات یہ ہے کہ سب سے پہلے واضع قبل الوضع موضوع لہ کا تصور وتعقل فی الذہن کرتا ہے (یعنی اس کے معنی ومفہوم کو ذہن میں لے آتا ہے اُس کو مفہومات ثانیہ کہا جاتا ہے تا کہ اُس کے مقابلہ میں کوئی اسم وضع کرے) (۲) پھر ایک اسم کو اس کے مقابلہ میں وضع کرتا ہے (۳) مسمی الاسم کو مفہوم اسم اور موضوع بھی کہا جاتا ہے (۴) ایک حقیقت و ماہیت مسمی الاسم ہوتی ہے پس تعریف مسمی الاسم من انہ موضوع لہ ومفہوم لہ مع قطع النظر عن الماہیة الحقیقیہ تعریف اسمی ہے تو اسمیں مفہوم لغوی ومعنی لغوی کو بیان کیا جاتا ہے اسی کیلئے کتب لغت وضع کیے گئے ہیں یہی وجہ ہے کہ کتب لغت میں تعریفات اسمی بیان کی جاتی ہیں اور اگر مسمی الاسم کی حقیقت کی تعریف کی جائے تو وہ تعریف حقیقی ہوتی ہے۔ فائدہ! (۲) یُضع بازائھا اسماء اس میں بحث ہے کہ تعریف حقیقی کیلئے وضع ضروری ہے یا نہ جمہور کے نزدیک تعریف حقیقی

کیلئے وضع ضروری نہیں سوال! یہ ہوا کہ پھر تفتازانی نے وضع کا لفظ کیوں ذکر کیا یہ تو جمہور کے مذہب کی مخالفت ہوگئی۔ جواب! تسلیم ہے کہ ماہیت حقیقیہ کیلئے وضع ضروری نہیں ہے لیکن چونکہ اسمی کیلئے ضروری تھی تو بالنظر الی الاسمی حقیقی میں بھی وضع کا لفظ ذکر کر دیا باعتبار التقابل۔ جواب! (۲) چونکہ مقصود افہام وتفہیم وتعلیم وتعلم ہے اور یہ مقصود بغیر وضع حاصل نہیں ہوسکتا تو تعریف حقیقی میں اگر چہ فی الواقع وضع ضروری نہیں لیکن تعلیم وتعلم کیلئے (جو کہ مقصود اصلی ہے) تعریف حقیقی میں وضع کا ذکر کرنا ضروری ہے (۳) حق بات یہ کہ تعریف اسمی وتعریف حقیقی دونوں کیلئے ضروری ہے کہ وہ متعقل ومتصور واضع ہوں اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ مسمی بالاسم ہوں۔ فائدہ! (۳) متعقلہ نفس حقیقۃ ذالک الشئی ،تصور بالکنہ وبکنھہ میں ہوتا ہے او وجوھا واعتبارات یہ تصور بالوجہ وبوجھہ میں ہوتا ہے۔ فائدہ! (۴) یفید تصویر الماھیۃ اس سے اشارہ ہے کہ تعریف حقیقی میں حصول صورۃ الشئی الغیر الحاصلۃ فی العقلہوتا ہے یعنی حصول جدید فی الذہن ہوتا ہے بخلاف تعریف اسمی کے اس میں حصول صورۃ حاصلہ فی الذہن ہوتا ہے ای تحصیلا ثانیا۔ مقصد اینکہ تعریف اسمی میں صورت قوت مدرکہ میں پہلے سے موجود ہوتی ہے صرف ذہول کی وجہ سے مدرکہ سے نکل جاتی ہے۔ تو تعریف اسمی کے ذریعہ ثانیا قوۃ مدرکہ میں آجاتی ہے۔ فائدہ!(۵) **بالذاتیات کلھا او بعضھا** اس عبارت میں شارح تعریف حقیقی کے اقسام اربعہ بیان کرر ہے ہیں (۱) حد تام (۲) حد ناقص (۳) رسم تام (۴) رسم ناقص۔ فائدہ (۶) تعریف حقیقی واسمی میں چند فروق ہیں (۱) حقیقی میں حصول صورۃ غیر حاصلہ فی الذہن ہوتا ہے یعنی حصول جدید اور تعریف اسمی میں حصول صورۃ حاصلہ ہوتا ہے اس فرق کو شارح نے یفید تصویر الماھیۃ فی الذہن سے بیان کیا ہے (۲) تعریف حقیقی صرف ماہیات حقیقیہ کی ہوتی ہے لیکن تعریف اسمی ماہیات حقیقیہ کی بھی ہوتی ہے اور ماہیات اعتباریہ کی بھی (۳) معدومات کی تعریف اسمی ہوسکتی ہے حقیقی نہیں ہوسکتی اس فرق کو شارح نے تعریفات المعدومات سے بیان کیا (۴) تعریف اسمی میں صرف مفہوم لغوی ومعنی موضوع لہ کو بیان کیا جاتا ہے۔ تعریف حقیقی میں حقیقت شئی یا احوال شئی کو بیان کیا جاتا ہے (۵) تعریف اسمی تعریف حقیقی سے مقدم ہوتی ہے کیونکہ سب سے پہلے مفہوم لغوی کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے پھر اس کے وجود کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے بعدہ اس کی حقیقت وماہیت کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے (۶) تعریف اسمی **ما** شارحہ اسمیہ کے جواب میں واقع ہوتی ہے اور تعریف حقیقی **ما** حقیقیہ کے جواب میں ذکر کی جاتی ہے۔ فائدہ! (۷) صدر وسعد دونوں کی کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تعریف کی دو قسمیں ہیں حقیقی واسمی اور تعریف اسمی مقابل ہے حقیقی کے حالانکہ یہ جمہور محققین کے مذہب کے خلاف ہے بلکہ تعریف اسمی قسم ہے تعریف حقیقی کی اور تعریف لفظی مقابل ہے تعریف حقیقی کے شارح تفتازانی نے تعریف اسمی اور تعریف لفظی کو خلط ملط کر دیا ہے اور دونوں کو شئی واحد قرار دیا ہے اور الغضنفر الاسد کو تعریف اسمی کی مثال قرار دیا ہے حالانکہ یہ تعریف اسمی نہیں ہے بلکہ تعریف لفظی ہے اور جمہور کے نزدیک تعریف اسمی اور

لفظی دو الگ الگ قسمیں ہیں اور ایک دوسرے کا غیر ہیں علماء نے تعریف کی تین قسمیں بیان کی ہیں (۱) لفظی (۲) رسمی (۳) حقیقی۔ تعریف لفظی وہ ہے ماینبئ عن الشئی بلفظ اظہر واشہر عند السائل مرادف لہ مثالہ الغضنفر الاسد العقار الخمر وغیرہ۔ تعریف رسمی یہ ہے ماینبئ عن الشئی بلازم مختص لہ جیسے الانسان ھو ضاحک منتصب القامۃ عریض الاظفار بادی البشرۃ الخ: تعریف حقیقی ما ینبئ عن تمام ماھیۃ الشئی وحقیقتہ جیسے الانسان ھو جسم نام متحرک بالارادۃ ناطق پھر تعریف حقیقی کے چند شرائط ہیں (۱) جمیع الذاتیات جنس وفصول کو تعریف میں ذکر کیا جائے (۲) ذاتی اعم کو اخص پر مقدم کیا جائے (۳) جنس قریب کی موجودگی میں جنس بعید کو ذکر نہ کیا جائے (۴) الفاظ وحشیہ غریبہ کو تعریف میں ذکر نہ کیا جائے (۵) الفاظ مشترکہ ومجازیہ کے ذکر سے بھی احتراز کیا جائے۔ فائدہ! جب کسی چیز کو طلب کیا جائے تو اس کے درجات ہیں ہر ایک کیلئے مستقل حرف وضع کیا گیا ان کو حروف طلب اور امہات المطالب کہا جاتا ہے اہل میزان کے نزدیک ان کی ترتیب کچھ اس طرح ہے، چونکہ مجہول مطلق کی طلب نہیں ہوسکتی اس لیے ضروری ہے کہ مطلوب کا تصور بوجہ ماھو اس کیلئے مطلوب کے اسم کی شرح اور اس کے مفہوم لغوی کو بیان کرنا ضروری ہے تو سب سے پہلے **ما** کے ذریعہ سے اسم کے مفہوم لغوی کے بارے میں سوال کیا جائے گا اس کو **ما شارحہ** (اسمیہ) کہا جاتا ہے اس کے جواب میں تعریف اسمی آتی ہے پھر اس کے بعد اسی شئی کے وجود کے بارے میں سوال ہوگا کیونکہ حقیقت وماہیت موجود کی ہوتی ہے نہ کہ معدوم کی اس کیلئے لفظ **ھل** وضع کیا گیا ہے اس کو ھل بسیطہ کہا جاتا ہے اس کے بعد اسی شئی کی حقیقت کے بارے میں لفظ ما کے ذریعہ سے سوال کیا جاتا ہے اس کو **ما** حقیقیہ کہا جاتا ہے اس کے جواب میں تعریف حقیقی آتی ہے بعدہ اس شئی کے احوال وصفات کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے **ھل** کے ذریعہ سے اس کو **ھل** مرکبہ کہا جاتا ہے جیسے ھل زید قائم، ھل زید عالم وغیرہ واللہ اعلم بحقیقۃ الکلام۔

قولہ وشرط لکلا التعریفین ای الحقیقی والاسمی الطرد والعکس الخ غرض شارح تفتازانی توضیح متن وطرد وعکس کی تعریف **اما الطرد**۔ سے شارح طرد کا اصطلاحی معنی بیان کرر ہے ہیں لیکن قبل ازیں طرد کا لغوی معنی جاننا ضروری ہے اس کے متعدد لغوی معانی بیان کے گئے ہیں (۱) الطرد بمعنی المنع جیسے **طردتہ ای منعتہ ورجل طرید ای مطرود** روکا ہوا دفع کیا ہوا مناسبت واضح ہے کہ تعریف مانع بھی غیر افراد معرف کیلئے مانع اور دافع بنتی ہے (۲) طرد بمعنی عام جیسے **ھذا حکم مطرد ای عام شامل للجمیع** تو تعریف مانع بھی عام ہوتی ہے معرف کے جمیع افراد پر صادق آتی ہے فلھذا اسمی طردا (۳) طرد کا معنی ابعاد (دور کرنا) مناسبت ظاہر ہے کیونکہ تعریف مانع غیر افراد معرف کو دور کردیتی ہے (۴) طرد کا معنے استقامۃ الشئی تو طرد سے بھی تعریف مستقیم ہوتی ہے اور عدم طرد سے غیر مستقیم ہوتی ہے۔ فائدہ! طرد وعکس کے اصطلاحی معنی کی متعدد تعبیریں ہیں (۱) **یجب فی التعریف الطرد والعکس** (۲)

یجب فی التعریف المساواۃ بین الحد والمحدود (۳) یجب **ان لا یکون الحد اعم من المحدود ولا اخص منه** (۴) **یجب فی التعریف المنع والجمع** طرد کا اصطلاحی معنی شارح نے یہ بیان کیا۔**صدق المحدود علی ما صدق علیہ الحد مطردا کلیا** یعنی جہاں جہاں حد سچی آتی ہے وہاں محدود کا سچا آنا **ای کلما صدق علیہ الحد** سے اطراد کلی کی تفسیر وتشریح کی ہے کہ جہاں جہاں حد صادق آئے محدود بھی صادق آئے بعض حضرات نے طرد کی تعریف کی ہے **کلما وجد الحد وجد المحدود**۔شارح تفتازانی فرماتے ہیں کہ اس تعریف کا حاصل بھی وہی ہے جو ہم نے بیان کیا ہے **فبالاطراد** سے خلاصہ بیان کررہے ہیں کہ اطراد کی وجہ سے تعریف مانع عن دخول الغیر ہو جاتی ہے۔کیونکہ طرد کا معنی ہے جہاں بھی تعریف صادق آرہی ہے وہاں معرف بھی صادق آئے.اگر کسی مقام پر حد تو صادق آرہی ہے لیکن محدود ومعرف صادق نہیں آرہا تو کہا جائے گا یہ تعریف مطرد نہیں کیونکہ غیر افراد حد میں داخل ہوگئے تو تعریف مانع عن دخول الغیر نہیں ہوگی جیسے انسان کی تعریف کی جائے **حیوان ماش** کے ساتھ تو یہ تعریف مطرد و مانع نہیں کیونکہ حمار، وفرس، وبقر پر تعریف تو صادق آرہی ہے لیکن معرف محدود (انسان) صادق نہیں آرہا۔**اما العکس فاخذ بعضھم الخ** عکس کا اصطلاحی معنی بیان کررہے ہیں عکس کے معنی میں دو قول ہیں، پہلا معنی العکس پر الف لام عوض عن المضاف الیہ ہے اور العکس کا معنی ہے عکس الطرد یعنی جو طرد کی تعریف کی گئی ہے اُس کا عکس پھر عکس کا ایک معنی عرفی ہے ایک منطقی ہے عکس عرفی کی تعریف یہ ہے **جعل المحمول موضوعا والموضوع محمولا مع بقاء الکمیۃ (ای الکلیۃ والجزئیۃ) ومع بقاء الکیفیۃ (ای الایجاب والسلب)** عکس عرفی میں کمیت بھی تبدیل نہیں ہوتی کیفیت بھی تبدیل نہیں ہوتی اور عکس منطقی واصطلاحی کی تعریف ہے **جعل المحمول موضوعا والموضوع محمولاً مع بقاء الکیفیۃ فقط** لہذا عکس عرفی موجبہ کلیہ کا موجبہ کلیہ آئے گا اور عکس منطقی موجبہ کلیہ کا موجبہ جزئیہ آئے گا **کما یقال** سے عکس عرفی کی دو مثالیں بیان کیں ایک وجود کی دوسری عدم وجود کی مثال اول کل انسان ضاحک **وبالعکس** اس عکس سے عکس عرفی مراد ہے وہ یہاں ثابت ہے یعنی کل ضاحک انسان تو اصل کی طرح عکس بھی موجبہ کلیہ ہے۔عدم وجود کی مثال کل انسان حیوان ولا عکس یہاں عکس عرفی کی نفی ہے نہ کہ عکس منطقی کی کیونکہ عکس عرفی آئیگا کل حیوان انسان یہ جھوٹ ہے تو قضیہ کاذبہ بن جائے گا البتہ اس کا عکس منطقی آسکتا ہے وہ ہے بعض الحیوان انسان یہ قضیہ صادقہ ہے کیونکہ بعض افراد حیوان کیلئے انسانیت کو ثابت کیا گیا ہے۔اب سوال یہ ہے کہ یہاں کون سا عکس مراد ہے عرفی یا منطقی تو بعض حضرات نے یہاں عکس سے عکس عرفی مراد لیا ہے یہی وجہ ہے مصنف نے عکس (جو طرد کے مقابل ہے) کی یہ تعبیر کی ہے کلما صدق علیہ المحد ود صدق علیہ الحد کیونکہ طرد یہ تھا کلما صدق علیہ الحد، صدق

علیہ المحدود تو موضوع کو محمول اور محمول کو موضوع بنا دیا گیا مقصد یہ ہوگا جہاں جہاں محدود صادق آ رہا ہے وہاں حد بھی صادق آئے اگر کسی جگہ محدود تو صادق آ رہا ہے لیکن حد صادق نہیں آ رہی تو کہا جائے گا یہ تعریف غیر منعکس ہے. یعنی جامع نہیں ہے مثلا انسان کی تعریف حیوان کاتب؟ بالفعل غیر منعکس وغیر جامع ہے. کیونکہ جو انسان کاتب بالفعل نہیں ہے اس پر محدود (یعنی انسان) تو صادق آئے گا لیکن حد صادق نہیں آئے گی پس طرد کا حاصل یہ نکلا کہ محدود کو قضیہ کا محمول بنا کر اس کے ساتھ حکم کلی لگایا جاتا ہے علی الحد مثلاً **کلما صدق علیه الحد صدق علیه المحدود** ،اور عکس کے اندر حد کو قضیہ کا محمول بنا کر حکم کلی لگایا جاتا ہے علی المحدود مثلاً کلما صدق علیہ المحدود صدق علیہ الحد۔ **وبعضهم اخذه** یہاں سے شارح عکس کا دوسرا معنی بیان کر رہے ہیں کہ بعض حضرات نے عکس کا معنی نقیض لیا ہے. تو یہاں عکس طرد سے مراد ہوگا نقیض طرد چونکہ طرد میں اثبات تھا کہ جہاں حد پائی جائے وہاں محدود بھی پایا جائے تو عکس میں اس کی نقیض یعنی نفی ہوگی۔ لان نقیض کل شئ رفعہ. طرد کا قضیہ مثبتہ یہ تھا کلما وجد الحد وجد المحدود اب اس کا عکس یہ ہوگا کلما انتفی الحد انتفی المحدود اور اگر طرد کی تعریف کریں کلما صدق علیہ الحد صدق علیہ المحدود تو عکس کی تعریف ہوگی۔ کلما لم یصدق علیہ الحد لم یصدق علیہ المحدود. ان دونوں (کلما انتفی الحد انتفی المحدود اور کلما لم یصدق علیہ الحد لم یصدق علیہ المحدود) کا حاصل ایک ہی ہے وہ یہ ہے کہ جن افراد سے حد منتفی ہے اور ان پر سچی نہیں آ رہی محدود بھی ان افراد پر صادق نہ آئے اور ان سے منتفی ہو اگر ایسا ہو کہ حد تو منتفی اور صادق نہ آ رہی ہو لیکن محدود صادق آ رہا ہو تو کہا جائے گا یہ تعریف غیر منعکس وغیر جامع ہے. مثلا جو انسان کاتب بالفعل نہیں ہیں ان سے حد تو منتفی ہے اور ان پر صادق نہیں آ رہی لیکن محدود (انسان) ان پر صادق آ رہا ہے۔ **فصار العکس الخ** مقصد یہ ہے کہ اب حاصل تعریف عکس یہ ہوگا حکم کلی لگانا **ما لیس** بمحدود کے ساتھ مالیس بحد پر کہ جہاں جہاں لیس بحد ہو وہاں لیس بمحدود بھی ہو اگر لیس بحد تو ہو (حد تو صادق نہ آ رہی ہو) لیکن لیس بمحدود نہیں ہے بلکہ محدود صادق آ رہا ہے تو کہا جائے گا کہ حد جامع نہیں ہے ۔**والحاصل واحد** عکس کے دونوں معنی بیان کرنے کے بعد شارح تفتازانی فرماتے ہیں کہ عکس کا جو بھی معنی مراد لیا جائے خواہ عرفی ہو یا عکس نقیض دونوں کا حاصل ایک ہے وہ یہ کہ حد اپنے محدود کے جمیع افراد کیلئے جامع ہو۔ **قوله ولا شک ان تعریف الاصل تعریف اسمی لانه تبیین الخ** مصنف نے متن میں فرمایا تھا اس میں شک کی گنجائش نہیں ہے کہ اصل کی تعریف اسمی ہے خواہ ما یبتنی علیہ غیرہ. کما ھو رائی المصنف یا المحتاج الیہ ہو. کما ھو رای الرازی **لانه تبیین** سے شارح اس کی وجہ اور دلیل بیان کر رہے ہیں کہ اصل کی تعریف اسمی کیوں ہے چنانچہ فرمایا کہ اس کی تعریف اسمی اس لیے ہے کہ یہ تعریف اصل کے مفہوم لغوی کو بیان کر رہی ہے کہ لفظ اصل ایک ماہیت اعتبار یہ مرکبہ کیلئے وضع کیا گیا ہے وہ مرکب اعتباری ہے ایک شئی جس میں ابتناء الغیر علیہ کی صفت کا اعتبار کیا گیا ہے (کما ھو رای المصنف) یا ایک شئی جس میں

احتیاج الغیر الیہ کی وصف کا اعتبار کیا گیا ہو (کما هو رای الرازی) لہٰذا جب اصل کی ماہیت ایک مرکب اعتباری ہے تو اس کی تعریف اسمی ہی ہوگی **لانه قد مر ان تعریفات الماهیات الاعتباریة** تعریف اسمی **وهذا لا دخل له فی بیان فساد التعریف** غرض شارح تفتازانی اعتراض علی الماتن ہے۔ اعتراض! یہ ہے کہ عبارت مصنف ولاشک ان تعریف الاصل تعریف اسمی بلاضرورت وفضول ہے کیونکہ مقصود مصنف امام رازی کی تعریف اصل (المحتاج الیہ) کے فساد کو بیان کرنا ہے اور وجہ فساد عدم اطراد (مانع نہ ہونا) اور مطرد نہ ہونا ہر تعریف کیلئے مفسد ہے خواہ تعریف حقیقی ہو خواہ اسمی جب کہ مصنف کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ تعریف اصل چونکہ اسمی ہے اس لیے اس کیلئے اطراد ضروری ہے اور عدم اطراد مفسد ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے لہٰذا عبارت مصنف بلاضرورت ہے اگر تعریف اسمی کیلئے مطرد ہونا ضروری ہوتا اور عدم اطراد اسی کیلئے ہی مفسد ہوتا تو پھر یہ ثابت کرنے کی ضرورت تھی کہ اصل کی تعریف اسمی ہے لہٰذا اس کے لیے عدم اطراد مفسد ہے۔ جواب! شارح کے اعتراض کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں (۱) مقصود مصنف تعریف لفظی کی نفی ہے کہ تعریف اصل تعریف اسمی ہے تعریف لفظی نہیں ہے کیونکہ لفظی میں اطراد شرط نہیں ہے (۲) یہ کلام توضیح کیلئے ہے کہ اصل کی تعریف اسمی ہے اور اس کا اسمی ہونا اس اعتبار سے ہے کہ یہ مرکب اعتباری کی تعریف ہے اور اس سے ماہیت اعتباریہ حاصل ہوتی ہے یہ تعریف اسمی اس اعتبار سے نہیں ہے کہ اسمیں موضوع لہ کو لفظ اشہر کے ساتھ بیان کیا گیا ہو جیسا کہ بعض حضرات کا قول ہے تو مقصود مصنف توضیح اور تردید نظریہ بعض حضرات ہے۔ (۳) مقصود مصنف جواب سوال ہے کیونکہ ماقبل میں تعریف کی دو قسمیں ذکر ہوئیں حقیقی واسمی تو سائل نے سوال کیا **تعریف الاصل من ای قسم** تو مصنف نے جواب دیا **لا شک الخ** تو مقصود جواب سوال ہے نہ یہ کہ اطراد اسمی میں شرط ہے اور عدم اطراد صرف اسی کیلئے مفسد ہے (۴) اس عبارت کے بعد فساد تعریف کا ذکر ہے اور اس عبارت سے پہلے تعریف کی دو قسموں تعریف حقیقی واسمی کا بیان ہے اور قول ولاشک بیان سابق کا حصہ وتتمہ ہے یہ مابعد کا حصہ نہیں ہے تو مقصد یہ ہوگا کہ تعریف حقیقی واسمی میں سے اصل کی تعریف اسمی ہے حقیقی نہیں ہے لہٰذا اسکو بیان فساد تعریف میں کوئی دخل نہیں ہے تفتازانی نے سچ فرمایا ہے کہ لا دخل لہ فی بیان فساد التعریف (۵) یہ قول دراصل قول سابق کا نتیجہ ہے کیونکہ کلام سابق تمہید تھی کہ تعریف الاصل حقیقی ہے یا اسمی، **فقسم التعریف الی قسمین ثم قال بعد التمهید ولا شک ان تعریف الاصل اسمی نتیجةً لما سبق** تو یہ قول فائدہ سے خالی نہیں (۶) قول مصنف صغریٰ ہے اور کبری محذوف ہے تقدیر عبارت اس طرح ہوگی **ولا شک ان تعریف الاصل اسمی** (صغری)۔ **والتعریف الاسمی یجب فیه الاطراد** (کبری)۔ نتیجہ ہوگا۔ **فتعریف الاصل یجب فیه الاطراد فالتعریف الذی ذکر الخ** میں اسی نتیجہ کی طرف اشارہ ہے خلاصہ ایں کہ عبارة مذکورہ ماتن نے فائدہ اور

ضرورت کے تحت ذکر کی ہے تو اشکال تفتازانی غلط ہے **ففی الجملة تعریف الاصل بالمحتاج الیه غیر مطرد** یہاں سے شارح اعتراض مصنف علی صاحب المحصول (رازی) کی توضیح وتشریح کر رہے ہیں خلاصہ یہ کہ امام رازی نے اصل کی تعریف محتاج الیہ کے ساتھ کی ہے لیکن یہ تعریف غیر مطرد اور غیر مانع ہے کیونکہ مطرد ہونے اور مانع ہونے کا معنی یہ تھا کہ جہاں بھی حد صادق ہو وہاں محدود بھی صادق آئے یہ معنی اطراد رازی کی تعریف میں موجود نہیں ہے کیونکہ بہت سے افراد ہیں ان پر حد تو صادق آ رہی ہے مثلاً (۱) علت فاعلیہ (۲) علت صوریہ (۳) علت غائیہ (۴) شرط یہ سب محتاج الیہ ہیں حد ان پر صادق آ رہی ہے لیکن محدود ومعرف یعنی لفظ اصل ان پر صادق نہیں آتا کیونکہ اصل کا لفظ صرف علت مادی پر بولا جاتا ہے تو **کلما صدق علیه الحد صدق علیه المحدود** نہیں پایا گیا لہٰذا تعریف رازی مطرد نہیں ہوگی **لان مایحتاج الیه الشئی** محتاج الیہ کی پانچ اقسام ہیں۔ شارح ان کی دلیل حصر بیان کر رہے ہیں خلاصہ یہ ہے کہ وہ شئی جس کی طرف کوئی دوسری شئی اپنے وجود وتحقق میں محتاج ہوتی ہے وہ شئی یعنی محتاج الیہ یا تو داخل فی الشئی ہوگا یا خارج اگر داخل ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو اس سے شئی محتاج کو وجود بالقوۃ حاصل ہوگا یا بالفعل اگر بالقوۃ ہے تو اس کو علت مادی کہتے ہیں جیسے **خشب** (لکڑی) **سریر** (چارپائی) کیلئے اگر بالفعل ہے تو اس کو صورہ (علت صوریہ) کہتے ہیں **کالهیئة السریرية للسریر** اگر محتاج الیہ خارج عن الشئی ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو محتاج الیہ **ما منه الشئی** ہوگا یعنی اسی سے اور اسی کی جانب سے شئی (محتاج) کو وجود حاصل ہوگا یا وہ محتاج الیہ مالاجلہ الشئی ہوگا یعنی اسی کی خاطر شئی کو وجود میں لایا گیا ہوگا اور شئی کے وجود سے وہی مقصود ہوگا اول کو فاعل (علت فاعلیہ) کہتے ہیں مثال نجار سریر کیلئے ثانی کو غایت (علت غائیہ) کہتے ہیں مثال **الجلوس علی السریر** اگر محتاج الیہ ہو کر ان اشیاء اربعہ مذکورہ کے علاوہ ہے تو اسے شرط کہا جاتا ہے جیسے نجار کے آلات واوزار لکڑی کی قابلیت وصلاحیت للسریر وغیرہ یہ کل پانچ اقسام ہو گئیں۔ بعض حضرات نے دوسرے طریقے پر حصر بیان کی ہے وھو المشھور وہ یہ ہے کہ علت (محتاج الیہ) دو حال سے خالی نہیں ہے یا مقدم علی المعلول ہوگی یا مؤخر۔ اگر مقدم ہے پھر دو حال سے خالی نہیں ہے یا داخل فی المعلول ہوگی یا خارج اگر مقدم ہو کر داخل فی المعلول ہے تو وہ علت مادی ہے اگر مقدم ہو کر خارج عن المعلول ہے تو وہ علت فاعلیہ ہے اگر علت مؤخر ہے وہ بھی دو حال سے خالی نہیں۔ یا داخل فی المعلول ہوگی یا خارج اول علت صوریہ ثانی علت غائیہ ہے یہ علل اربعہ ہو گئے۔ مصنف نے ان کے ساتھ شرط کو بھی شامل کر دیا ہے فھذہ خمسۃ اقسام مقصد یہ ہے کہ ان پانچ قسموں میں سے صرف ایک قسم ایسی ہے جس پر محدود ومعرف (اصل) صادق آتا ہے لغۃ وہ علت مادیہ ہے جیسے اصل ھذا السریر خشب کذا اس کے علاوہ باقی چار قسموں پر حد (محتاج الیہ) تو صادق آتی ہے کیونکہ یہ سب محتاج الیہ کی اقسام ہیں (کما عرفت فی وجہ الحصر) لیکن ان پر محدود صادق نہیں آتا کیونکہ ان کو اصل نہیں کہا جاتا لہٰذا بعض

افراد ایسے پائے گئے ہیں جن پر حد و تعریف صادق ہے لیکن محدود و معرف صادق نہیں اسی کو عدم اطراد کہا جاتا ہے لہٰذا ثابت ہو گیا کہ اصل کی تعریف محتاج الیہ کے ساتھ کرنا غیر مطرد اور دخول غیر سے مانع نہیں ہے **وھھنا بحث من وجوہ** یہاں سے شارح تفتازانی مصنف پر چند اشکالات کر رہے ہیں۔ الاول! پہلے اشکال کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے امام رازی کی تعریف کو اس لیے فاسد قرار دیا ہے کہ وہ مطرد اور مانع نہیں ہے آپ کے اشکال کا دارومدار اسی بات پر ہے کہ مطلق تعریف (یعنی ہر قسم کی تعریف) میں اطراد شرط ہے خواہ تعریف حقیقی ہو خواہ اسمی ہم آپ کی یہ بات تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہمارا دعوی یہ ہے کہ مطلق تعریف میں طرد ضروری نہیں ہے خصوصاً تعریف اسمی میں تو بالکل ضروری نہیں ہے لہٰذا امام رازی کی تعریف اگر مطرد نہیں ہے تو کوئی حرج نہیں۔ شارح تعریف اسمی میں طرد کے شرط نہ ہونے پر دو دلیلیں بیان کر رہے ہیں (۱) پہلی دلیل فان کتب اللغۃ سے بیان کی کہ کتب لغت میں ایسے الفاظ بکثرت موجود ہیں کہ ان کی تعریف و تفسیر ایسے الفاظ کے ساتھ کی گئی ہے جو معرف و محدود سے اعم ہیں مثلاً السعد لنۃ نبت الذئب سبع وغیرہ جب تعریف اعم من المعرف ہو جائے تو وہ غیر مطرد ہو جاتی ہے کیونکہ لامحالہ اس تعریف میں ایسے افراد داخل ہو جائیں گے جو کہ معرف و محدود میں داخل نہیں تو جب کتب لغت میں الفاظ کی تعریف و تفسیر الفاظ عامہ کے ساتھ کی گئی ہے اور ہے بھی یہ تعریف اسمی اور ان کے اوپر کسی نے نقض و اشکال بھی وارد نہیں کیا اور ان کی صحت کو تسلیم کیا ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ تعریفات اسمیہ میں طرد شرط نہیں ہے تو آپ کا قاعدہ کلیہ کہ مطلق تعریف میں اطراد شرط ہے باطل ہو گیا۔ دلیل (۲) محققون نے تصریح کی ہے کہ تعریف کی دو قسمیں ہیں (۱) تعریف ناقص (۲) تعریف تام، تعریف تام میں طرد شرط ہے اور تعریفات ناقصہ میں شرط نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ تعریفات ناقصہ میں جائز ہے کہ وہ معرف و محدود سے اعم ہوں اس صورت میں وہ تعریفات مانع عن دخول الغیر (مطرد) نہیں ہونگی اور ان تعریفات ناقصہ کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ بعض اوقات محدود و معرف کو جمیع ماعداہ سے ممتاز کرنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ بعض معین اشیاء سے ممتاز کرنا مقصود ہوتا ہے اور تعریف ناقص کی صحت کیلئے یہی بات (امتیاز عن بعض ماعداہ) ہی کافی ہے مثلاً یہاں اصل کو ایک شئی معین (فرع) سے ممتاز کرنا مقصود ہے تو اس کی ایسی تعریف کی جائے گی جو اس کو فرع سے ممتاز کر دے اگرچہ وہ تعریف مانع عن دخول الغیر نہ ہو جیسے علت فاعلیہ صوریہ وغیرہ لہٰذا ہم اصل کی تعریف محتاج الیہ اور فرع کی محتاج کے ساتھ کرتے ہیں یہ دونوں آپس میں ممتاز ہو جائیں گے اور یہی ہمارا مقصود ہے اگرچہ یہ تعریف مانع اور مطرد نہیں ہے محدود کے علاوہ بھی بہت سے افراد پر صادق آ رہی ہے لہٰذا محققین کی تصریح سے ثابت ہوا کہ مطلق تعریف کیلئے طرد و مانع ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ صرف تعریفات تامہ کیلئے ضروری ہے تعریفات ناقصہ کیلئے ضروری نہیں ہے۔ جواب: شارح تفتازانی کے اس اشکال کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں۔ جواب! (۱) آپ کا یہ اشکال آپ ہی کے قول کے خلاف ہے کیونکہ چند سطور قبل آپ ہی کے الفاظ مبارکہ گذر چکے ہیں وھذا الادخل لہ فی بیان فساد التعریف اذ عدم الاطراد مفسد لہ

اسمیا کان اوغیرہ۔ان دونوں کو دیکھ لیجئے اور پھر فیصلہ کیجئے کہ علامہ صدر پر آپ کا یہ اعتراض صحیح ہے یا غلط۔جواب!(۲) آپ نے خطبہ میں ارشادفرمایا تھا کہ میں اصول منطق کی رعایت کروں گا اور عندالمناطقہ تو اطراد مطلقا (ہر تعریف میں) ضروری ہے تو آپ کا یہ قول مناطقہ کے قواعد کے خلاف ہے۔جواب!(۳) مصنف نے عدم اطراد والا اعتراض امام رازی پر وارد کیا ہے اور امام رازی مطلقا ہر تعریف میں طرد اور منع کو شرط قرار دیتے ہیں چنانچہ شرح ارشادات میں امام رازی نے تصریح کردی ہے کہ تعریف بالاعم جائز نہیں ہے لہٰذا اگر یہاں وہ خود تعریف بالاعم کریں جو محدود (اصل) اور غیر محدود (علت صوریہ وفاعلیہ وغیرہ) دونوں کو شامل ہو تو یہ صحیح نہیں ہوگا۔جواب!(۴) تسلیم ہے کہ اطراد مطلقا تعریف میں شرط نہیں ہے لیکن اولی تو ہے تو مصنف کی کلام درست اور اولی پر محمول ہے۔جواب!(۵) یہاں حد اضافی کی بحث ہے جس کے دو جزء ہیں اصول اور فقہ آگے جو فقہ کی تعریف کی جائے گی وہ مطرد ہے لہٰذا اصول کی تعریف بھی مطرد ہونی چاہیے تاکہ مناسبت حاصل ہو اگرچہ اطراد شرط نہیں ہے لیکن اس مقام میں اطراد ہونا چاہیے تعریف رازی میں چونکہ اطراد نہیں ہے لہٰذا اس مقام پر وہ درست نہیں۔جواب!(۶) یہ جو شارح تفتازانی نے استدلال فرمایا **فان کتب اللغة مشهورة بتفسير الالفاظ بالاعم** تو اس کا جواب عرض خدمت ہے کہ حضرت تفتازانی کا یہ استدلال غلط فہمی پر مبنی ہے کیونکہ یہ تمام تعریفات جو کتب لغت میں ہیں ان کو تعریفات لفظیہ کہا جاتا ہے یہ تعریفات اسمیہ نہیں ہیں ان دونوں میں بہت فرق ہے امور بدیہیہ کی تعریف لفظی تو ہوسکتی ہے تعریف اسمی نہیں میں طرد شرط نہیں ہے جب کہ تعریف اسمی میں اور تعریف لفظی میں طرد شرط ہے چونکہ آپ نے تعریف لفظی اور تعریف اسمی کو شئی واحد تصور کرلیا ہے اسی غلط فہمی کی بناء پر اصل کی تعریف میں اطراد شرط قرار نہیں دیا حالانکہ اصل کی تعریف اسمی ہے اور اس میں اطراد شرط ہے نیز کتب لغت میں جو تعریف بالاعم کی گئی ہیں وہ بوجہ مجبوری اور اضطرار کے ہیں کیونکہ لفظ مترادف کبھی موجود نہیں ہوتا اسی طرح لفظ اشہر من المعرف۔بھی نہیں ہوتا تو بحالت اضطرار تعریفات عامہ اختیار کرنی پڑتی ہیں بحالت اضطرار تو میتہ بھی حلال ہو جاتا ہے **فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه** ۔جواب!(۷) دلیل دوم جو شارح نے فقد صرح سے ذکر کی ہے۔اولاتو سعد کا فقد صرح المحققون کہنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ محققون کا مذہب نہیں ہے بلکہ مذہب بعض ہے نیز اس دلیل سے مصنف پر کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا کیونکہ اس میں خود شارح تسلیم کررہے ہیں کہ جو تعریفات بالاعم ہوتی ہیں وہ ناقص ہوتی ہیں لہٰذا احتاج الیہ کے ساتھ تعریف ناقص ہوگی جو مانع عن دخول الغیر نہیں ہوگی جو امتیاز عن جمیع ماعداہ کا فائدہ نہیں دے گی پس یہی تو وہ وجوہات ہیں جن کی بناء پر مصنف نے اس تعریف کو قابل اعتراض سمجھ کر ترک کردیا ہے اور تعریف کامل کو اختیار کیا ہے **الثانی منع عدم صدق الاصل** اشکال ثانی یہ ہے کہ مصنف کا یہ قول کہ اصل کا اطلاق صرف علت مادی پر ہوتا ہے علت فاعلی پر نہیں ہوتا اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ اس کا اطلاق علت فاعلی پر ہوسکتا ہے کیونکہ اصل کی تعریف تھی ما یبتنی علیہ غیرہ

یہ تعریف علت فاعلی پر بھی صادق آتی ہے کیونکہ وجود فعل مترتب ومبنی علی الفاعل ہوتا ہے اور فعل کا استناد الی الفاعل ہوتا ہے اور اصل کی تعریف میں ابتناء علی الغیر سے مراد بھی یہی ہے کہ اس شئی کا استناد اور ترتب ہو غیر پر لہٰذا اصل کی تعریف محتاج الیہ جس طرح فاعل پر صادق آتی ہے اسی طرح معرف ومحدود (الاصل) بھی فاعل پر صادق آتا ہے تو عدم اطراد والا اشکال غلط ہوگا جواب اس اشکال کے متعدد جوابات ہیں۔ جواب! (۱) اول یہ ہے کہ تسلیم ہے کہ اصل کی تعریف فاعل پر سچی آتی ہے اور اصل کا اطلاق فاعل پر ہوسکتا ہے لیکن مصنف کی مراد یہ ہے کہ لفظ اصل کا اطلاق بالفعل صرف علت مادی پر ہوتا ہے اور اس کا اطلاق اور استعمال بالفعل فاعل پر واقع نہیں ہے فی کلام العرب اگر کلام عرب میں اطلاق علی الفاعل ثابت ہوجائے تو پھر مصنف پر اشکال وارد ہوسکتا ہے لیکن یہ نقل پیش نہیں کی جاسکتی (۲) اگر بالفرض تسلیم کرلیا جائے کہ اطلاق اصل علی الفاعل ثابت ہے تب بھی اشکال مصنف علی تعریف الرازی (بانہ غیر مطرد) برقرار رہے گا کیونکہ علت صوریہ غائیہ اور شرط پر اصل کا اطلاق پھر بھی نہیں ہوتا اور تعریف محتاج الیہ صادق آتی ہے تو تعریف پھر بھی غیر مطرد ہے۔ (۳) اصل کا اطلاق علی الفاعل نہیں ہوسکتا کیونکہ ابتناء سے مراد استناد اساسی ہے نہ کہ استناد تاثیری یعنی ابتناء الشئی علی الغیر سے مراد یہ ہے کہ یہ غیر اس شئی کیلئے بمنزلہ اساس کے ہو نہ یہ کہ وہ غیر اس شئی کے وجود میں مؤثر ہو فاعل مؤثر فی وجود الفعل ہوتا ہے ایسا نہیں کہ فاعل ایک اساس ہو اور اس پر فعل کی بناء ہو لہٰذا ما یبتنی علیہ غیرہ والی تعریف فاعل پر صادق نہیں ہوسکتی **الثالث ان کلامہ فی باب المجاز الخ** تیسرا اشکال یہ ہے کہ مصنف کی عبارت میں تعارض ہے کیونکہ یہاں مصنف نے یہ فرمایا ہر محتاج الیہ پر اصل کا طلاق نہیں ہوتا آگے چل کر باب المجاز میں جریان الاصالۃ والتبعیۃ من الجانبین میں جو کلام کی ہے وہ دلالت کرتی ہے کہ ہر محتاج الیہ اصل ہے تو جب مصنف باب المجاز میں ہر محتاج الیہ کا اصل ہونا تسلیم کررہا ہے تو پھر امام رازی نے الاصل کی جو تعریف المحتاج الیہ کے ساتھ کی ہے یہ محل اعتراض کیوں ہے اس پر مصنف کیوں اشکال وارد کررہے ہیں۔ جواب! مصنف کی عبارت جو باب المجاز میں ہے وہ قطعا اس پر دال نہیں ہے کہ ہر محتاج الیہ اصل کہلاتا ہے بلکہ مراد مصنف یہ ہے کہ جب حقیقت جو بدرجہ اصل ہے اور مجاز جو بدرجہ فرع ہے ان دونوں کے درمیان اشتباہ پیدا ہوجائے اور ان کے درمیان امتیاز کرنا ہو تو دیکھا جائے گا کہ ان میں سے محتاج الیہ اور محتاج کون ہے جو محتاج الیہ ہوگا اس کو اصل (حقیقت) اور جو محتاج ہوگا اس کو فرع (مجاز) کہا جائے گا تو اس سے تو ایک خاص مقام کے اعتبار سے محتاج الیہ اصل قرار دیا گیا ہے تاکہ حقیقت اور مجاز کے درمیان امتیاز ہوجائے تو ایک خاص مقام پر اصل کی تفسیر محتاج الیہ کے ساتھ کرنا اس کو مستلزم نہیں ہے کہ مطلقا ہر اصل کی تعریف محتاج الیہ کے ساتھ کرنا صحیح ہو۔ **الرابع انا اذا قلنا الخ** مصنف پر چوتھا اشکال یہ ہے کہ اگر امام رازی کی تعریف مطرد مانع نہیں ہے تو آپ کی تعریف الاصل منعکس وجامع نہیں ہے مثلاً جب فکر کی تعریف کی جائے یوں کہا جائے الفکر ترتیب امور معلومۃ تو امور معلومہ فکر کیلئے علت مادی اور اصل ہیں ترتیب امور

معلومہ علت صوریہ مفکر علت فاعلیہ اورایصال الی المجہول علت غائیہ ہے جب امور معلومہ مادہ اور اصل ہیں تو فکر کا ان پر ابتناء ہوگا لیکن ابتناء کی دونوں قسموں میں سے کوئی قسم نہیں بن سکتی فکر کا ابتناء امور معلومہ پر نہ توحسی ہے وھوظاہر اور نہ ابتناء عقلی ہے، بتفسیر المصنف کیونکہ مصنف نے ابتناء عقلی کی تعریف کی ہے ترتب الحکم علی دلیلہ اور فکر کا ابتناء علی امور معلومہ یہ ترتب الحکم علی دلیلہ نہیں ہے کیونکہ فکر حکم نہیں ہے اور امور معلومہ اس کیلئے دلیل نہیں ہے لہٰذا آپ کی تعریف جامع نہیں ہے۔ جواب! شارح تفتازانی کا یہ اشکال لغواور بے سود ہے دراصل تفتازانی نے یہ تہیہ کر رکھا ہے کہ مصنف کی ہر بات کی تردید کرنی ہے اس لیے وہ ہر جائز وناجائز اشکال کرتا ہے اور یہ بھی نہیں سوچتا کہ یہ میری اپنی کلام کے خلاف ہے۔اشکال مذکور بھی اسی کا ایک نمونہ ہے شارح تفتازانی ماقبل میں کہہ چکے ہیں۔ والحق ان ترتب الحکم علی دلیلہ لایصلح تفسیر اللابتناء العقلی وانماھو مثال لہ، خوداعتراف کر چکے ہیں کہ ترتب الحکم ابتناء عقلی کی تفسیر وتعریف نہیں ہے بلکہ یہ اس کی مثال ہے ابتناء عقلی کی تعریف اور ہے، ترتب الشیٔ علی شیٔ فی العقل اور یہ تعریف ترتب الفکر علی امور معلومۃ پر بالکل صادق آرہی ہے لہٰذا تعریف مصنف جامع ومنعکس ہے اور اعتراض شارح لغو ہے۔

﴿متن تنقیح مع التوضیح﴾

والفقہ معرفة النفس مالها وما عليها ويزاد عملا مصنف حداضافی بیان کر رہے تھے اس سے قبل مضاف (الاصل) کی تعریف وتشریح بیان کی اب مضاف الیہ (فقہ) کی تعریف بیان فرماتے ہیں فقہ کی تین تعریفات بیان کیں سب سے پہلی تعریف امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے اور دوسری **هو العلم بالاحكام الشرعية العملية الخ** اصحاب شافعی سے منقول ہے اور تعریف ثالث خود ماتن اپنی طرف سے بیان کریں گے۔سب سے پہلی تعریف **معرفة النفس** یعنی نفس کا اُن چیزوں کی معرفت حاصل کرنا جو اُس کے لئے نفع دینے والی ہیں اور نقصان دینے والی ہیں۔ پھر بعض حضرات نے اس تعریف میں عملا کی قید کا اضافہ کیا ہے تو مقصد یہ ہوگا کہ **وہ مالها وما عليها** عمل کے قبیلے سے ہو اور بعض نے یہ قید نہیں لگائی۔ مصنف نے بتلا دیا کہ جن حضرات نے یہ قید لگائی ہے ان کا مقصود من ھذ القید اعتقادیات اور وجدانیات کو فقہ سے خارج کرنا ہے لہٰذا ان کے نزدیک علم الکلام جو اعتقادیات سے متعلق ہوتا ہے اور علم تصوف جو وجدانیات سے متعلق ہوتا ہے دونوں فقہ سے خارج ہو جائیں گے اور جو حضرات اس قید کا اضافہ نہیں کرتے ان کا مقصد ان دونوں کو فقہ میں داخل کرنا ہے تو ان کے نزدیک فقہ علوم ثلاثہ کے مجموعہ کا نام ہوگا (۱) علم کلام (۲) تصوف (۳) فقہ (۴) **هذا التعريف منقول** مصنف فرماتے ہیں کہ یہ تعریف (معرفۃ النفس) امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے فالمعرفۃ سے اس تعریف کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا کہ لفظ المعرفۃ کا معنی ہے جزئیات کو دلیل سے جان لینا لہٰذا اس لفظ کی قید سے تقلید خارج ہو جائے گی کیونکہ تقلید میں اگر چہ ادراک جزئیات ہوتا ہے لیکن دلیل سے

نہیں ہوتا کیونکہ دلیل سے مراد ادلہ اربعہ میں سے کوئی دلیل ہے اور مقلد کے پاس ادلہ اربعہ میں سے کوئی دلیل نہیں ہوتی بلکہ اس کی دلیل، قول مجتہد، ہوتا ہے لہٰذا اس کا علم جزئیات عن دلیل نہ ہوا تو علم تقلیدی فقہ کی اصطلاحی تعریف سے خارج ہو جائے گا **وقولہ مالها وما عليها الخ** مصنف مالها وما علیها کی تشریح بیان فرمارہے ہیں۔ اولاً اس میں تین احتمالات ہیں (۱) **لها** سے نفع مراد ہو اور **عليها** سے ضرر مراد ہو اس بنیاد پر کہ لام برائے انتفاع اور **على** برائے ضرر ہو جیسا کہ قول باری تعالیٰ **لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت** میں لام برائے نفع اور **على** برائے ضرر ہے پھر مصنف نے یہ بھی وضاحت فرمادی کہ نفع اور ضرر سے مراد اخروی ضرر و نفع ہوگا نہ کہ دنیوی کیونکہ فقہ علوم دینیہ میں سے ہے اور علوم دینیہ میں نفع و ضرر اخروی کا بیان ہوتا ہے (۲) **ما لها** سے **ما يجوز لها** اور **ما عليها** سے **ما يحرم عليها** مراد ہو (۳) **مالها** سے **ما يجوز لها** اور **ما عليها** سے **ما يجب عليها** مراد ہو۔ پھر احتمال اول کی تین صورتیں ہیں کہ نفع اور ضرر سے کیا مراد ہے (۱) نفع سے ثواب اور ضرر سے عقاب مراد ہو (۲) نفع سے عدم عقاب اور ضرر سے عقاب مراد ہو (۳) نفع سے ثواب اور ضرر سے عدم ثواب مراد ہو۔ ابتداء تین احتمالات تھے انتہاء پانچ احتمالات بن گئے۔ مصنف نے پانچوں احتمالات کی مفصلاً بحث کی ہے۔ **فاعلم ان ما يأتي به المكلف** سے ایک تمہید بیان فرمائی کہ مکلّف جو عمل کرتا ہے اس کا یہ عمل چھ حالتوں میں سے کسی حالت پر ہوتا ہے (۱) یا واجب ہوتا ہے (۲) یا مندوب (۳) یا مباح (۴) یا مکروہ تحریمی (۵) یا مکروہ تنزیہی (۶) یا حرام۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو طرفین ہوتی ہیں (۱) طرف فعل (۲) طرف ترک (یعنی عدم فعل) تو کل بارہ صورتیں ہوگئیں (۱) فعل واجب (۲) فعل مندوب (۳) فعل مباح (۴) فعل حرام (۵) فعل مکروہ تحریمی (۶) فعل مکروہ تنزیہی (۷) ترک واجب (۸) ترک مندوب (۹) ترک مباح (۱۰) ترک مکروہ تحریمی (۱۱) ترک مکروہ تنزیہی (۱۲) ترک حرام بارہ قسموں میں سے چھ فعل اور چھ ترک کی ہیں اس تمہید کے بعد **مالها وما عليها** کے احتمالات خمسہ کی تفصیل ملاحظہ فرمائیں (۱) احتمالات خمسہ میں سے پہلا احتمال یہ تھا کہ **مالها** سے ثواب اور **عليها** سے عقاب مراد ہو دریں صورت فعل واجب فعل مندوب **يثاب عليها** میں داخل ہوں گے اور فعل حرام فعل مکروہ تحریمی اور ترک واجب **يعاقب عليها** میں داخل ہوں گے ان کے علاوہ سات اقسام (۱) فعل مباح (۲) فعل مکروہ تنزیہی (۳) ترک مندوب (۴) ترک مباح (۵) ترک مکروہ تنزیہی (۶) ترک مکروہ تحریمی (۷) ترک حرام نہ **يثاب عليها** میں داخل ہونگی نہ **يعاقب عليه** میں کیونکہ ان سب صورتوں میں نہ ثواب ملتا ہے اور نہ ہی عقاب ہوتا ہے تو احتمال اول جامع لجمیع الاقسام نہ ہوگا (۲) احتمال ثانی یہ تھا کہ **مالها** سے عدم عقاب اور **ما عليها** سے عقاب مراد ہو دریں صورت (۱) فعل حرام (۲) فعل مکروہ تحریمی (۳) ترک واجب **يعاقب عليه** میں داخل ہوں گے ان کے علاوہ باقی نو صورتیں **لا يعاقب عليه** میں داخل ہوں گی وہ یہ ہیں (۱) فعل واجب (۲) فعل مندوب (۳) فعل مباح (۴) فعل مکروہ تحریمی (۵)

ترک مندوب (٦) ترک مباح (٧) ترک مکروہ تنزیہی (٨) ترک حرام (٩) ترک مکروہ تحریمی (یہ احتمال جامع لجمیع الاقسام ہے)۔ تیسرا احتمال یہ تھا کہ مالھا سے ثواب اور علیھا سے عدم ثواب مراد ہو اس صورت میں فعل واجب فعل مندوب یثاب علیھا میں داخل ہوں گے اور باقی دس اقسام چار فعل کی اور چھ ترک کی لا یثــــاب میں داخل ہونگی یہ احتمال بھی جامع لجمیع الاقسام ہوگا یہ تین احتمال اس صورت میں تھے کہ مالھا میں لام برائے نفع ہو اور علیھا میں علی برائے ضرر ہو، چوتھا احتمال، یہ تھا کہ مالھا سے ما یجوز لھا اور علیھا سے ما یجب علیھا مراد ہو اس احتمال کے مطابق فعل حرام اور فعل مکروہ تحریمی کے ماسوای جو فعل کی چار قسمیں ہیں (فعل مندوب فعل مباح فعل واجب فعل مکروہ تنزیہی) اور ترک واجب کے علاوہ جو ترک کی پانچ اقسام ہیں (ترک مندوب، ترک مباح، ترک حرام، ترک مکروہ تحریمی، اور ترک مکروہ تنزیہی) یہ سب یجوز لھا میں داخل ہوں گی اور فعل واجب، ترک حرام، ترک مکروہ تحریمی، یجب علیھا میں داخل ہونگی اور فعل حرام فعل مکروہ تحریمی اور ترک واجب نہ یجوز لھا میں داخل اور نہ یجب علیھا میں داخل ہوں گی کیونکہ یہ نہ تو جائز ہیں اور نہ واجب یہ احتمال بھی جامع لجمیع الاقسام نہیں ہوگا۔ پانچواں احتمال، یہ تھا کہ ما لھا سے ما یجوز لھا اور ما علیھا سے یحرم علیھا مراد ہو اس صورت میں (١) فعل حرام (٢) مکروہ تحریمی (٣) اور ترک واجب یہ تینوں یحرم علیھا میں داخل ہوں گے اس کے علاوہ فعل واجب فعل مندوب فعل مباح فعل مکروہ تنزیہی ترک مندوب ترک مباح ترک حرام ترک مکروہ تحریمی ترک مکروہ تنزیہی یہ سب یجوز لھا میں داخل ہوں گی یہ احتمال بھی جامع لجمیع الاقسام ہے

اذا عــرفــت هذا احتمالات خمسہ کو تفصیلا ذکر کرنے کے بعد مصنف فرماتے ہیں کہ ان پانچ احتمالات میں سے وہ احتمال زیادہ اولی ہے جن میں واسطہ نہیں ہے یعنی جو شامل جامع لجمیع الاقسام (١٢) ہیں وہ تین احتمال ہیں (١) دوسرا احتمال (مـالھا و ما علیھا سے عقاب وعدم عقاب مراد ہو) (٢) تیسرا احتمال (مـالھا و ما علیھا سے ثواب وعدم ثواب مراد ہو) (٣) آخری احتمال مالھا و ما علیھا سے جواز وحرمت مراد ہو یہ تین احتمالات چونکہ جامع لجمیع الاقسام ہیں لہٰذا مالھا و ما علیھا کو ان پر محمول کرنا زیادہ اولی ہے

ثم مالھا و ما علیھا مصنف فرماتے ہیں کہ لفظ مالھا و ما علیھا عام ہے یہ اعتقادیات کو بھی شامل ہے جیسے وجوب ایمان وغیرہ اور وجدانیات کو بھی شامل ہے جیسے اخلاق باطنہ اور ملکات نفسانیہ جیسے تصوف، زہد، صبر، رضا، حضور قلب فی الصلوٰۃ وغیرہ اور عبادات وعملیات کو بھی شامل ہے کـا لصلوۃ ،و الصوم و البیع ،و نحوھا اگر مالھا و ما علیھا اعتقادیات کے باب سے ہوں تو اس کو علم الکلام کہتے ہیں اگر من قبیل الوجدانیات والاخلاق ہو تو اس کو علم الاخلاق وعلم التصوف کہتے ہیں اگر من باب العملیات ہو تو اس کو علم الفقہ کہتے ہیں تو مـا لھا و ما علیھا تینوں علوم کو شامل ہے اگر مـالھا و ما علیھا سے فقط فقہ اصطلاحی کی تعریف کرنا مقصود ہو تو اسمیں عملا کی قید کا اضافہ کرنا ضروری ہوگا تا کہ اعتقادیات اور وجدانیات خارج ہو جائیں اور اگر مـالھا اور و مـا علیھا سے مطلق فقہ کی تعریف کرنا مقصود ہو جو ان تینوں (عملیات اعتقادیات وجدانیات) کو شامل ہو تو پھر عملا کی قید نہ لگائی جائے گی چنانچہ امام ابو

حنیفہؒ نے عملاً کی قید کا اضافہ نہیں کیا کیونکہ انہوں نے فقہ میں ان تینوں کو داخل کیا یہی وجہ ہے کہ امام صاحب علم الکلام کا نام 'الفقہ الاکبر' رکھتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ علم کلام ان کے نزدیک فقہ میں داخل ہے۔

﴿شرح تلویح﴾

قوله نقل للمضاف تعريفين مقبولا ومزيفا الخ غرض شارح بیان فائدہ! مصنف نے مضاف (اصل) کی دو تعریفیں ذکر کیں (۱) مقبول (۲) غیر مقبول ومزیف اس طرح مضاف الیہ (فقہ) کی بھی دو تعریفیں ذکر کیں ان میں سے ایک کے ضعف اور غیر مقبول ہونے کی تصریح کر دی ہے وہ تعریف وہ ہے جو اصحاب شافعی کی طرف منسوب ہے اور پہلی تعریف جو امام صاحب سے منقول ہے اس کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے پھر اپنی طرف سے تیسری تعریف بیان کی۔ **فالاول معرفة النفس مالها وما عليها . ويجوز ان يريد بالنفس** غرض شارح تفتازانی! تعریف اول کے بعض الفاظ کی توضیح وتشریح چنانچہ لفظ النفس کی تشریح کرتے ہوئے کہا کہ اس میں دو احتمال ہیں (۱) اس سے مراد ذات عبد ہو یعنی جسد مع الروح تو معرفۃ النفس بمعنی معرفۃ العبد ہوگا کیونکہ اکثر احکام اعمال جسدی وبدنی سے متعلق ہوتے ہیں اور اعمال جسد بغیر روح حاصل نہیں ہو سکتے لہٰذا النفس سے جسد مع الروح دونوں کا مجموعہ مراد ہوگا (۲) احتمال دوم یہ ہے کہ نفس سے فقط روح اور نفس انسانی مراد ہو کیونکہ اسی کی وجہ سے اعمال وجود میں آتے ہیں اور خطاب اسی کو ہوتا ہے کیونکہ ادراک وشعور وصلاحیت علم وفہم اسی روح میں ہے بدن صرف آلہ ہے جس کے واسطہ سے انسان سے اعمال کا صدور ہوتا ہے۔ **قوله وفسر المعرفة . والقيدالخير ممالا دلالةله الخ** غرض شارح تفتازانی اعتراض علی المصنف! تقریر اشکال یہ ہے کہ ماتن نے معرفۃ کی تعریف کی ہے ادراک الجزئیات عن دلیل اس میں جو آخری قید عن دلیل ذکر کی ہے یہ اپنی طرف سے ذکر کی ہے اس کا ثبوت نہ لغت میں ہے نہ اصطلاح میں اس پر کوئی دلیل موجود نہیں۔ جواب: اس اشکال کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں (۱) یہ قید لغۃ ثابت ہے کیونکہ امام اللغۃ امام راغب اصفہانی نے معرفۃ کی تعریف یوں کی ہے **المعرفة والعرفان ادراک شئی بتفکر وتدبر لاثره بتفکر وتدبر** سے استدلال اور ادراک عن دلیل ہی مراد ہے فلہٰذا یہ کہنا کہ یہ قید ثابت نہیں ہے غلط ہے (۲) فقہ علوم استدلالیہ میں سے ہے یہی وجہ ہے کہ فقیہ مجتہد کو کہا جاتا ہے مقلد کو فقیہ نہیں کہا جاتا تو اصطلاح میں بھی فقہ معرفۃ الاحکام عن دلیل کا نام ہے تو ولا اصطلاحا کہنا بھی غلط ہے (۳) **مالها وما عليها** سے مراد جمیع احکام علی سبیل الاستغراق ہیں اور معرفۃ جمیع احکام بالتفصیل بالفعل محال ہے لہٰذا ضروری ہے اس کے اندر استنباط واستدلال کی قید لگائی جائے۔ **ذهب فی قوله مالها وما عليها** غرض توضیح متن! مقصد یہ ہے کہ مصنف نے **مالها** اور **عليها** میں لام کو انتفاع اور علی کو ضرر کے معنی پر محمول کیا ہے کیونکہ یہی

مشہور و معروف تھا جیسے لھا ما کسبت و علیھا ما اکتسبت پھر انتفاع اور ضرر کو مقید بالقید الاخروی کیا تا کہ اس نفع اور ضرر سے احتراز ہو جائے جو نفس کو دنیا میں حاصل ہوتا ہے جیسے لذات اور مصائب وآلام دنیویہ۔ والمشعر بھذا القید، سے دفع اشکال ہے کہ مصنف نے فی الاخرۃ کی قید لگائی ہے اس پر کوئی قرینہ ہے شارح والمشعر سے جواب دے رہے ہیں کہ قرینہ یہ ہے کہ یہ امر مشہور ہے کہ فقہ علوم دینیہ میں سے ہے اور دینی امور و دینی علوم میں نفع اور ضرر اخروی پیش نظر ہوتا ہے۔ فذکر لھما علی التقدیر ثلاثة معان: مقصد یہ ہے کہ لام کو انتفاع اور علی کو ضرر کے معنی میں کرنے کی صورت میں تین معانی بنتے ہیں (۱) نفع سے ثواب اور ضرر سے عقاب مراد ہو اس صورت میں دونوں میں تقابل تضاد ہوگا (۲) نفع سے عدم عقاب اور ضرر سے عقاب مراد ہو اس صورت میں تقابل عدم والملکہ والا ہوگا نفع عدم ملکہ اور ضرر ملکہ ہوگا (۳) نفع سے ثواب اور ضرر سے عدم ثواب مراد ہو اس صورت میں بھی تقابل عدم والملکہ ہوگا نفع ملکہ اور ضرر عدم ملکہ ہوگا ان تین احتمالات کے علاوہ دو احتمال اور بھی ذکر کیے ایک یہ کہ مالھا سے ما یجوز لھا اور علیھا سے یجب علیھا اور دوسرا مالھا سے یجوز لھا اور علیھا سے یحرم علیھا مراد ہو تو کل پانچ احتمالات ہوں گے۔ تین احتمالات ایسے ہیں جو جامع و شامل لجمیع الاقسام ہیں (۱) دوسرا احتمال مالھا وما علیھا سے مراد عدم عقاب و عقاب ہو (۲) تیسرا احتمال مالھا اور ما علیھا سے ثواب اور عدم ثواب مراد ہو (۳) احتمال خامس ای ما یجوز لھا اور ما یحرم علیھا باقی دو احتمال جامع لجمیع الاقسام نہیں۔ ایک احتمال اول اور دوسرا احتمال رابع۔

والاقسام اثنا عشر لان ما یاتی به المکلف الخ شارح تفتازانی افعال مکلف کی بارہ اقسام کی دلیل حصر بیان کر رہے ہیں چونکہ مکروہ تحریمی کی تعریف میں شیخینؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف ہے اس لیے وجہ حصر میں بھی اختلاف ہے امام کی رائے کے مطابق دلیل حصر اس طرح ہے کہ مکلف انسان جو فعل کرتا ہے وہ دو حال سے خالی نہیں یا اس کا فعل اور ترک دونوں مساوی ہوں گے یا ان میں سے کوئی راجح واولی ہوگا اگر دونوں متساوی ہوں تو اسے مباح کہا جاتا ہے اگر ان میں کوئی جانب راجح ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا جانب فعل راجح ہوگی یا جانب ترک اگر جانب فعل راجح ہو تو پھر دو صورتیں ہیں جانب ترک سے منع کیا گیا ہوگا یا نہ اگر منع کیا گیا ہے تو واجب اگر نہیں کیا گیا تو مندوب اگر جانب ترک راجح ہے تو دو صورتیں ہے فعل سے منع کیا گیا ہوگا یا نہ اگر نہیں کیا گیا تو مکروہ تنزیہی ہے اگر فعل سے منع کیا گیا ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا منع عن الفعل دلیل قطعی سے ہوگا یا دلیل ظنی سے اگر دلیل قطعی سے ہے تو اسے حرام کہا جاتا ہے اور اگر دلیل ظنی سے ہے تو اسے مکروہ تحریمی کہا جاتا ہے تو امام محمدؒ کے مذہب کے مطابق مکروہ تحریمی منع عن الفعل یعنی لا یجوز فعله بل یجب ترکه: میں داخل ہے تو حرام اور مکروہ تحریمی دونوں منع عن الفعل میں داخل ہیں دونوں میں فرق صرف ثبوت کے اعتبار سے ہے کہ حرام میں منع بدلیل قطعی ہوگا اور مکروہ تحریمی میں بدلیل ظنی ہوگا وھو المناسب ھھنا سے یہ وضاحت فرمائی کہ اس مقام پر امام محمدؒ کی وجہ حصر ہی مناسب ہے کیونکہ مصنف

نے مکروہ تنزیہی کو یجوز فعلہ میں اور مکروہ تحریمی کو لا یجوز فعلہ بل یجب ترکہ ویعاقب علیہ میں داخل کیا ہے کا لحرام اور یہی امام محمدؒ کی رائے ہے کہ وہ مکروہ تحریمی کو منع عن الفعل اور حرام کے ساتھ شامل کرتے ہیں شیخین کے مذہب کے مطابق دلیل حصر اس طرح ہے ما یاتی بہ المکلف متساوی الطرفین (فعل وترک) ہوگا یا نہ اول مباح ہے اگر متساوی الطرفین نہیں ہے تو دو صورتیں ہیں جانب فعل راجح ہوگی یا جانب ترک اگر جانب فعل راجح واولی ہے تو دو صورتیں ہیں ترک سے منع کیا گیا ہوگا یا نہ اگر کیا گیا ہے تو واجب ورنہ مندوب اگر جانب ترک اولیٰ ہے تو دو صورتیں ہیں فعل سے منع کیا گیا ہوگا یا نہ اگر منع کیا گیا ہے تو حرام اگر فعل سے منع نہیں کیا گیا تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اقرب الی الحلت ہوگا یا اقرب الی الحرمت اگر اقرب الی الحلت ہے تو مکروہ تنزیہی ہے اقرب الی الحلت ہونے کا مقصد یہ ہے کہ اس کے فاعل کو عقاب اور سزا تو نہ ہوگی البتہ اس کے تارک کو ادنی اور تھوڑا سا ثواب ہوگا اور اگر اقرب الی الحرمت ہو تو اس کو مکروہ تحریمی کہا جائے گا اقرب الی الحرمت کا معنی یہ ہے کہ اس کے فاعل کو عقوبت بالنار تو نہیں ہوگی البتہ وہ مستحق محذور ہوگا اس کو کوئی اور سزا دی جائے گی جیسے شارح نے اس کی مثال بیان فرمائی ہے حرمان الشفاعۃ کہ فاعل مکروہ تحریمی شفاعت سے محروم ہو جائے گا تو شیخینؒ کی رائے اور مذہب کے مطابق مکروہ تحریمی یجوز فعلہ میں داخل ہے اور اس کا فاعل مستحق عقاب بالنار نہیں ہے یہ سب اس مقام کے خلاف ہے کیونکہ مصنف نے مکروہ تحریمی کو لا یجوز فعلہ بل یجب ترکہ ویعاقب علی فعلہ میں درج کیا ہے خلاصہ اختلاف امام محمدؒ وشیخینؒ یہی ہے کہ امام محمدؒ مکروہ تحریمی کو لا یجوز فعلہ اور منع عن الفعل میں داخل کرتے ہیں کالحرام اور شیخینؒ اس کو یجوز فعلہ میں داخل کرتے ہیں۔ سوال! شارح کا یہ قول کہ مرتکب مکروہ تحریمی شفاعت سے محروم ہو جائے گا درست نہیں ہے کیونکہ ارتکاب مکروہ تحریمی تو گناہ صغیرہ ہے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا شفاعت سے محروم نہیں ہوگا تو گناہ صغیرہ کا مرتکب کیسے محروم عن الشفاعۃ ہوگا (وفی الحدیث شفاعتی للکبائر من امتی) جواب! اس اشکال کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں (۱) حرمان الشفاعۃ سے شفاعۃ النبی مراد نہیں ہے بلکہ حرمان ھذا الرجل من الشفاعۃ للمذنبین ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ قیامت کے دن مؤمنین بھی ایک دوسرے کی شفاعت کریں گے تو مرتکب مکروہ تحریمی شفاعت کرنے سے محروم ہو جائے گا۔ جواب! (۲) حرمان شفاعت کی دو صورتیں ہیں (۱) حرمان مؤبد (۲) حرمان مؤقت یہاں حرمان مؤقت مراد ہے کہ مرتکب مکروہ تحریمی کیلئے نبی کریم ﷺ کی شفاعت مؤخر ہو جائے گی (۳) جواب! یہ ہے کہ شفاعۃ النبی کی کئی قسمیں ہیں مثلاً ایک شفاعت ہوگی للاخراج من النار ہوگی ایک شفاعت لرفع درجات ہوگی مرتکب کبیرہ ومکروہ تحریمی اول کا مستحق ہوگا ثانی سے محروم ہوگا یعنی اس کے درجات کی بلندی کی شفاعت نہیں کی جائے گی۔ جواب! (۴) حرمان شفاعۃ سے شفاعت الملئکہ مراد ہے جیسا کہ حدیث میں ہے نیک آدمی کی دعا کی قبولیت کیلئے فرشتے سفارش کرتے ہیں اور اسکی دعا پر آمین کہتے ہیں مرتکب مکروہ

تحریمی اس سے محروم ہوجاتا ہے۔ جواب! (۵) مراد تفتازانی یہ ہے کہ یہ شخص مستحق حرمان شفاعت ہے اور استحقاق حرمان شفاعت وقوع شفاعت کے منافی نہیں ہے جس طرح استحقاق عذاب منافی عفو نہیں ہے۔ **ثم المراد بالواجب ما یشمل الفرض ایضا** غرض شارح تفتازانی جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے مایاتی بہ المکلف (افعال واعمال مکلف) کی چھ قسمیں بنائی ہیں حالانکہ چھ سے زیادہ ہیں کیونکہ فعل مکلف کی ایک قسم فرض ہے اسی طرح سنت نفل بھی فعل مکلف کے اقسام میں سے ہے یہ کل نو اقسام ہوگئیں تو وجہ حصر باطل ہوگئی۔ جواب! شارح جواب دے رہے ہیں کہ حصر درست ہے کیونکہ واجب فرض کو بھی شامل ہے کیونکہ فقہاء کی اصطلاح میں فرض کا استعمال بلفظ الواجب شائع ذائع ہے کما یقال الزکوۃ واجبة الحج واجب بمعنی فرض یہاں بھی واجب کا یہی معنی عام مراد ہے اسی طرح مندوب سنت اور نفل دونوں کو شامل ہے کیونکہ مندوب کا معنی ہے ما کان فعله اولی من ترکه یہ معنی عام ہے سنت اور نفل کو بھی شامل ہے۔ سوال! پھر تو مکروہ تحریمی کو بھی جدا ذکر نہیں کرنا چاہئے کیونکہ وہ بھی حرام میں داخل ہے بالمعنی الاعم تو اس کو کیوں علیحدہ ومستقلا ذکر کیا **بخلاف الحرام** سے شارح اسی اشکال کو دفع کررہے ہیں کہ واجب کا اطلاق علی الفرض یہ تو شائع عند الفقہاء ہے لیکن اطلاق حرام مکروہ تحریمی پر یہ مشہور ومعروف عند الفقہاء نہیں ہے اس لیے مکروہ تحریمی کو علیحدہ ومستقلا ذکر کیا اس سے ثابت ہوا کہ افعال مکلف منحصر ہیں فی ستة اقسام فالحصر صحیح۔ فائدہ! (۱) وجوب متعدد معانی میں مستعمل ہوتا ہے (۱) وجوب اصطلاحی ای ماثبت بدلیل ظنی (۲) وجوب بمعنی الفرض وہذا شائع عند الائمہ کما یقال الزکوۃ واجبة والحج واجب وغیرہ (۳) وجوب بمعنی غروب کمایقال وجب الشمس ای غربت (۴) وجوب بمعنی ثبوت کما یقال وجب الشئی ای ثبت (۵) وجوب بمعنی اولی راجح کما یقال هذا الوقت واجب ای راجح (۶) وجوب بمعنی دوام مقابلے میں امتناع اور امکان کے کما یقال واجب الوجود۔ فائدہ! (۲) سنت مندوب ومستحب عند البعض مترادف ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ہے عند البعض ان میں فرق ہے سنت کی تعریف یہ ہے 'ما واظب علیه النبی ﷺ وترکه احیانا بلا عذر اور مستحب کی تعریف 'ما لم یواظب علیه النبی ﷺ وفعله وترکه سواء۔ مندوب کی تعریف 'مالم یواظب علیه النبی وترکه اکثر واغلب من فعله۔ اعتراض! تفتازانی کا یہ قول کہ مندوب سنت کو بھی شامل ہے قابل اشکال ہے کیونکہ شارح کے قول کے مطابق مندوب میں ترک فعل سے منع نہیں ہوتی اور اس کا تارک مستحق اساءت نہیں ہوتا جب کہ تارک سنت مستوجب ملامت واساءت ہوتا ہے نیز اس میں منع عن الترک بھی ہے، قال النبی ﷺ علیکم بسنتی وسنه الخلفاء الراشدین جواب! (۱) منع عن الترک سے مراد یہ ہے کہ ایسی منع ہو کہ اس کا ارتکاب موجب عقاب النار ہو مندوب میں عدم منع سے بھی یہی مراد ہوگا اور بایں معنی سنت مندوب میں داخل ہے کیونکہ اس سنت کا ترک بھی موجب عقاب نار نہیں ہے۔ جواب! (۲) دراصل سنت تین قسم پر ہے (۱)

سنت مئوکدہ ویسمی سنة هدی اس کا تارک مستوجب ملامت واسائت ہے (۲) سنن زوائد وهی التی لیس فی فعلها تکمیل الدین لکن فعلها افضل من ترکها یہ سنت مترادف ہے مندوب اور مستحب کے اس کا تارک لا یستحق لوما ولا کراهة ولا اسائة ولا عقابا کسنة النبی ﷺ فی قعوده وقیامه ومشیه واکله وشربه وغیره (۳) نفل وهو ما یثاب المرء علی فعله ولا یعاقب علی ترکه فالنفل ما لم یفعله علیه السلام ولم یرغب فیه بخصوصه فهو عبادة مشروعة لم یرغب فیها الشارع علیه السلام ۔

ولکل منها طرفان فعل ای ایقاع علی ما هو المعنی المصدری وترک ای عدم فعل الخ غرض شارح توضیح متن ہے! حاصل یہ کہ فعل مکلف کی چھ قسمیں ہیں پھر ہر قسم کی دو طرفیں ہیں (۱) طرف فعل (۲) طرف ترک پھر شارح نے یہ بھی وضاحت کردی کہ فعل سے مصدری معنی مراد ہے یعنی الایقاع کسی چیز کو واقع کرنا اور ترک بمعنی عدم فعل ہے اس سے بھی مصدری معنی عدم الایقاع مراد ہے حاصل بالمصدر مراد نہیں ہے (وجہ ابھی آ رہی ہے) اب کل بارہ قسمیں بن جائیں گی ۔ **والمراد بما یأتی المکلف** غرض شارح جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ آپ نے یہ کہا ہے کہ مایاتی بہ المکلف کی چھ قسمیں ہیں پھر ہر ایک کی دو طرفیں ہیں ایک فعل دوسری ترک تو اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مایاتی بہ المکلف سے بھی فعل مکلف مراد ہے پھر اس کی دو طرفیں ہیں ۔ ایک طرف فعل دوسری طرف ترک گویا مقسم بھی فعل مکلف اور اس کی قسم بھی فعل مکلف ہے پھر فعل کا معنی آپ نے مصدری کیا ہے یعنی الایقاع تو لازماً مقسم (فعل) کا بھی یہی معنی ہوگا تو حاصل یہ نکلے گا کہ ایقاع کی دو قسمیں (طرفیں) ہیں ایک ایقاع دوسری عدم ایقاع یہ تو بالکل غلط ہے کیونکہ اس صورت میں تقسیم الشئی الی نفسه والی غیره لازم آتی ہے ۔ جواب! جواب سے قبل یہ بات ذہن نشیں فرمالیں کہ جب فاعل سے فعل کا صدور ہوتا ہے تو وہاں دو معنی حاصل ہوتے ہیں ایک معنی مصدری وحدثی اور دوسرا حاصل بالمصدر ۔ معنی مصدری تو واضح اور مشہور ہے حاصل بالمصدر کی تعریف یہ ہے وہ ہیئت وحالت جو فاعل کو بوقت صدور فعل عن الفاعل حاصل ہوتی ہے اسی ہیئت کا نام حاصل بالمصدر ہے یہ معنی مصدری پر مترتب اور اس کا نتیجہ ہوتا ہے مثلاً ایک ہے نماز پڑھنا یہ مصدری معنی ہے جو ایک انتزاعی ہے موجود فی الخارج نہیں ہے ایک ہے نماز یعنی وہ ہیئت جو مصلی کو حاصل ہوتی ہے بوقت فعل صلوۃ اس کو حاصل بالمصدر کہا جاتا ہے عربی میں مصدر حاصل بالمصدر میں کوئی لفظی فرق نہیں ہے ایک ہی صیغہ مصدر اور حاصل بالمصدر دونوں کیلئے مستعمل ہوتا ہے البتہ فارسی میں دونوں میں لفظی فرق ہے مصدر کے آخر میں دن یا تن ہوتا ہے ۔ حاصل بالمصدر کے آخر میں شین یا راء ہوتی ہے مثلاً کردن ، وگفتن مصدر اور کردار ، وگفتار ، حاصل بالمصدر ہیں اسی طرح کوشیدن ستودن مصادر اور کوشش بخشش ستائش حاصل بالمصدر ہیں اس تمہید کے بعد اب جواب کا حاصل یہ ہے کہ جب ثابت ہوگیا کہ فعل کے دو معنی ہیں (۱)

حاصل بالمصدر (۲) مصدر تو مایاتی بہ المکلف جو درجہ مقسم میں ہے اس میں فعل سے مراد معنی مصدری نہیں ہے بلکہ حاصل با المصدر ہے یعنی وہ ھیئت مراد ہے جو فاعل کو بوقت صدور فعل حاصل ہوتی ہے اور قائم بالفاعل ہوتی ہے جیسے وہ ھیئت حاصلہ جس کا نام صلوۃ ہے وہ ہیئت حاصلہ جس کا نام صوم ہے جو قائم بالمصلی والصائم ہے جوایک اثر صادر عن المکلف ہے پھر اس کی جو طرفیں ہیں فعل اور ترک اسمیں فعل سے مراد معنی مصدری ہے یعنی ایقاع اور ترک سے مراد عدم الایقاع ہے لہٰذا یہاں تقسیم الشئی الی نفسہ والی غیرہ اور تقسیم الایقاع الی الایقاع لازم نہیں آ رہی بلکہ مقسم اور قسم میں فرق ہے فاندفع الاشکال۔

والامور المذکورۃ من الواجب والحرام وغیرھما الخ غرض شارح تفتازانی جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ وجوب حرمت ندب وغیرہ اقسام ستہ کی دو طرفیں بنائی گئی ہیں ایک فعل اور ایک ترک حالانکہ یہ تو صرف مکلّف کے فعل کی صفات بنتی ہیں ترک یعنی عدم فعل کی نہیں بنتی یعنی جب فعل کا صدور مکلّف سے ہوتا ہے اس وقت اسکو واجب یا مندوب کہا جاتا ہے اگر ترک اور عدم فعل ہے تو اسکو واجب اور مندوب وغیرہ نہیں کہا جائے گا لہٰذا جانب ترک کو وجوب ندب حرمت وغیرہ کی صفت قرار دیکر بارہ قسمیں بنانا کیسے صحیح ہے۔ جواب: خلاصہ جواب یہ ہے کہ تسلیم ہے کہ امور مذکورہ (وجوب ندب وغیرہ) فی الحقیقت تو فعل مکلّف کی صفات ہیں نہ کہ ترک کی لیکن کبھی کبھی ان کو ترک کی صفات بھی قرار دیا جاتا ہے مثلا یوں کہا جاتا ہے عدم مباشرۃ الواجب حرام یہاں عدم مباشرۃ کا معنی ترک الواجب ہے تو ترک واجب کو حرام کہا گیا ہے دیکھئے حرام ترک (عدم فعل) کی صفت واقع ہو رہا ہے اسی طرح یوں کہا جاتا ہے، عدم مباشرہ الحرام واجب ای ترک الحرام واجب، تو یہاں بھی وجوب ترک کی صفت بن رہا ہے اسی معنی کی وجہ سے ان کو فعل اور ترک دونوں کی صفات قرار دے کر بارہ قسمیں بنائی گئیں۔

وانما فسّر الترک بعدم الفعل لیصیر قسما آخر غرض شارح جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے ترک کی تفسیر عدم الفعل کے ساتھ کیوں کی ہے حیث قال وطرف الترک ای عدم الفعل، حالانکہ لفظ ترک واضح ہے محتاج الی التفسیر نہیں ہے۔ جواب! حاصل جواب یہ ہے کہ مصنف نے ترک کی تفسیر عدم فعل کیساتھ اس لیے کی ہے کیونکہ ترک دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے ترک بمعنی عدم فعل جسے سلب بسیط اور نفی محض کہنا چاہئے یعنی فعل بالکل معدوم ہوتا ہے (۲) دوسرا معنی ترک بمعنی کف النفس عن الفعل یعنی جب کسی کام کیلئے اسباب مہیا ہوں اور نفس اس کی طرف میلان کرے اس وقت نفس کو اس سے روک لینا ترک بایں معنی (کف النفس) طرف فعل میں داخل ہے یعنی یہ بھی ایک قسم کا فعل ہے تو مصنف نے ترک کی تفسیر عدم الفعل کے ساتھ کر کے بتلا دیا کہ یہاں ترک کا معنی اول (عدم الفعل) مراد ہے معنی ثانی کف

النفس مراد نہیں ہے کیونکہ اگر ترک بمعنی کف النفس مراد ہوتا تو پھر فعل مکلّف کی بارہ قسمیں نہیں بن سکتی تھیں کیونکہ ترک الحرام بمعنی کف النفس عن الحرام بعینہ فعل واجب ہے تو یہ فعل واجب میں داخل ہو جاتا ہے اس طرح ترک الواجب بمعنی کف النفس بعینہ حرام ہے تو یہ حرام میں داخل ہو جاتا تو فعل مکلّف کی بارہ قسمیں ختم ہو جاتیں ۔اس لیے ترک کی تفسیر عدم فعل کے ساتھ کی تاکہ بارہ قسمیں بن جائیں اگر ترک بمعنی عدم فعل ہو تو پھر ترک الحرام واجب میں داخل نہیں ہوگا۔ بلکہ مستقل قسم ہوگی کیونکہ ترک حرام بمعنی عدم الفعل واجب میں داخل ہو تو اس پر ثواب ملنا چاہیے حالانکہ ثواب نہیں ملتا تو معلوم ہوا یہ بعینہ واجب نہیں ہے۔

فان قلت ای حاجة الی اعتبار الفعل والترک وجعل الاقسام الخ غرض سوال و جواب سوال ! یہ ہے فعل مکلّف کی دو طرفیں بنانا اور فعل و ترک فعل کا اعتبار کر کے بارہ قسمیں بنانا تکلف ہے اس کی ضرورت نہیں صرف چھ قسموں پر بھی اکتفاء کیا جا سکتا ہے اور ترک کو انہی میں داخل کیا جا سکتا ہے مثلاً واجب میں تعمیم کر دی جائے یوں کہا جائے **واجب فعله واجب ترکه** تو ترک حرام ترک مکروہ تحریمی واجب میں داخل ہو جائیں گے کیونکہ حرام کا ترک مکروہ تحریمی کا ترک واجب ہے اسی طرح مندوب میں بھی تعمیم کر دی جائے **مندوب فعله مندوب ترکه** تو ترک مکروہ تنزیہی مندوب میں داخل ہو جائے گا اسی طرح مباح میں تعمیم کی جائے مباح فعلہ وترکہ تو ترک مباح اس میں داخل ہو جائے گا اسی طرح حرام میں تقسیم کی جائے حرام فعلہ وترکہ تو ترک واجب اسی میں داخل ہو جائے گا کیونکہ ترک واجب حرام ہے اسی طرح مکروہ تنزیہی میں تعمیم ہے مکروہ فعلہ وترکہ تو ترک مندوب اس میں داخل ہو جائے گا دیکھیے ترک کی تمام صورتیں فعل میں داخل ہو رہی ہیں تو ان کو علیحدہ مستقل اقسام بنانے کی کیا ضرورت ہے، شارح نے جواب دیا کہ اس طرح تعمیم ناممکن ہے بلکہ وہی تفصیل اختیار کرنی ہوگی کیونکہ اگر واجب میں تعمیم کر کے ترک حرام وترک مکروہ تحریمی کو اس میں داخل کیا جائے یوں کہا جائے، **واجب فعله وترکه ای عدم فعله** تو چونکہ مصنف واجب کو **ما یثاب علیه** میں داخل کر چکے ہیں لہٰذا ترک حرام اور ترک مکروہ تحریمی بمعنی عدم فعل الحرام بھی **یثاب علیه** میں داخل ہو جائیں گے حالانکہ ان پر کوئی ثواب نہیں ہوتا اسی بناء پر ان تمام اقسام کی تفصیل ضروری ہے۔

ثم لایخفی ان المراد الخ غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے یہ فرمایا ہے **وفعل الحرام والمکروه تحریما وترک الواجب یعاقب علیه** یہ قول مصنف اہل سنت والجماعت کے مخالف ہے کیونکہ مذہب اہل سنت ہے کہ سوائے کافر کے کسی کو عقاب ضروری نہیں ہے جبکہ مصنف کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ تارک واجب کو عقاب علی سبیل الوجوب ہوگا حالانکہ یہ تو معتزلہ کا مذہب ہے۔ جواب! شارح تفتازانی نے جواب دیا ہے کہ مصنف کی عبارت

یعاقب علیہ سے یہ مراد نہیں ہے کہ تارک واجب کا معاقب ومعذب ہونا علی سبیل الوجوب ہوگا بلکہ مراد یہ ہے کہ تارک واجب مستحق عقاب ہو جاتا ہے یہ الگ بات ہے کہ بعض صورتوں میں اس کو عقاب نہیں ہوتا مثلاً اللہ تعالی اس کو معاف فرمادیں یااس نے بھول کر (کہ سہواً خطاءً ونسیاناً) واجب ترک کر دیا ہوتب بھی عقاب نہیں ہوگا فلا اشکال۔ تنبیہ! شارح کی عبارت **بسھو من العبد** محل اشکال ہے کیونکہ اس سے محسوس ہوتا ہے سہواً ترک واجب پر عقاب ہوتا ہے الا یہ کہ اللہ تعالی معاف کردیں حالانکہ سہواً ترک واجب پر سرے سے عقاب ہوتا ہی نہیں ہے **کماقال النبی ﷺ رفع عن امتی الخطاء والنسیان وباقی کلامہ واضح الا ان فیہ مباحث** مصنف کی باقی کلام واضح ہے ہاں مگر اس میں چند مباحث واشکالات ہیں۔ عرض خدمت یہ ہے کہ اگر باقی کلام واضح تھی تو پھر مباحث اور اشکالات کیوں؟ اگر مباحث واشکالات ہیں تو پھر باقی کلام واضح کیسے؟۔ **الاول انہ جعل الخ** پہلا اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے ترک حرام کے بارے میں فرمایا **لا یثاب علیہ ولا یعاقب** یہ صحیح نہیں ہے بلکہ ترک حرام **یثاب علیہ** میں داخل ہے اس پر ثواب ہوتا ہے اس پر شارح نے دو دلیلیں ذکر کیں ایک عقلی اور ایک نقلی، دلیل عقلی یہ ہے کہ ترک حرام واجب ہے اور ضابطہ ہے **کل واجب یثاب علیہ** (ہر واجب پر ثواب ہوتا ہے) لہٰذا ترک حرام پر بھی ثواب ہوگا دلیل نقلی یہ ہے، قال اللہ تعالی **و اما من خاف مقام ربہ ونھی النفس عن الھوی ،فان الجنۃ ھی المأوی،** اللہ تعالی نے بھی **نھی النفس عن الھوی** پر ثواب اور جنت کا وعدہ کیا ہے اور **ھوی** سے حرام مراد ہے تو ترک حرام وترک خواہشات پر جنت کا وعدہ ہے اسی سے ثابت ہوا کہ ترک حرام موجب ثواب اور حصول جنت کا سبب ہے تو مصنف کا قول کہ ترک حرام لایثاب میں درج ہے صحیح نہ ہوا۔ جواب! وجوابہ سے جواب دیا کہ مصنف کا قول بالکل درست ہے کیونکہ ہم پہلے بھی تفصیل سے عرض کر چکے ہیں کہ ترک حرام کے دو معنی ہیں (۱) ترک الحرام بمعنی عدم الفعل الحرام وعدم مباشرہ الحرام یعنی حرام کا نہ کرنا اور اس کا عدم باعتبار ان الاصل فی الاشیاء العدم (۲) ترک حرام بمعنی کف النفس عن الحرام اگر ترک کا معنی اول (عدم مباشرہ الحرام) مراد ہو تو ترک حرام پر کوئی ثواب حاصل نہیں ہوتا کیونکہ اگر ترک حرام پر بھی ثواب حاصل ہو تو پھر ہر انسان ایک لمحہ میں ہزاروں کروڑوں ثواب حاصل کرلے گا بلا محنت ومشقت کیونکہ وہ ہر لحظہ سینکڑوں حرامات کو ترک (بمعنی عدم فعل) کیے ہوئے ہیں اس سے حرامات کثیرہ سرزد نہیں ہو رہے مثلاً ہم چوری ڈکیتی نہیں کر رہے زنا نہیں کر رہے قتل نہیں کر رہے سود نہیں کھا رہے لہٰذا ہم کو بیٹھے بٹھائے ان کے ترک پر ثواب ملنے چاہئیں حالانکہ یہ اجماع کے خلاف ہے نیز اس صورت میں یہ خرابی لازم آئے گی عین معصیت کے ارتکاب کے وقت بھی اسے دوسرے محرمات کے ترک پر ثواب ملنا چاہئے مثلاً ایک شخص مشغول بالزناء ہے اس نے اس وقت لواطت، شراب، ربوا خوری، کو ترک کیا ہوا ہے تو عین زنا کی حالت میں ان دوسرے محرمات کو ترک کرنے کی وجہ سے ثواب بھی کمارہا ہے حالانکہ یہ

غلط ہے اس لیے ترک حرام بمعنی عدم الفعل لا یثاب میں داخل ہے اس پر کوئی ثواب نہیں ہوتا کیونکہ ثواب فعل واجب پر ہوتا ہے (۲) اگر ترک حرام بمعنی کف النفس ہو تو بلا شبہ اس پر ثواب ہوتا ہے کیونکہ یہ فعل واجب ہے کیونکہ جب اسباب جاذبہ الی الحرام موجود و مہیا ہوں اور نفس کا میلان الی الحرام ہو اس وقت اپنے آپ کو معصیت و حرام سے روکنا واجب ہے تو ترک حرام بمعنی کف النفس واجب میں داخل ہے لہٰذا اس پر ثواب ہوگا تو معلوم ہوا کہ مثاب علیہ (جس پر ثواب حاصل ہو) فعل واجب ہے نہ کہ ترک حرام اور دلیل دوم قرآن پاک کی آیت کا بھی یہی جواب ہے کہ وہاں بھی نھی نفس سے مراد کف النفس عن المحرمات ہے اور اس میں کسی کو نزاع نہیں ہے کہ ترک حرام بمعنی کف النفس یثاب علیہ میں داخل ہے خلاصہ یہ ہے کہ قول مصنف ترک حرام نہ لا یثاب میں درج ہے اور نہ لا یعاقب میں درست ہے کیونکہ یہاں ترک حرام بمعنی عدم فعل الحرام وعدم مباشرہ الحرام ہے اور بایں معنی ترک حرام نہ لا یثاب میں داخل ہے اور نہ ہی لا یعاقب میں فتفکر۔

الثانی ان المراد بالجواز فی الوجه الرابع الخ غرض شارح تفتازانی جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ احتمال رابع میں **مالها وما عليها** سے مراد **ما يجوزلها ومايجب عليها** تھا اور احتمال خامس میں اس سے مراد **ما يجوز لها وما يحرم عليها** تھا احتمال رابع میں جواز بمقابلہ وجوب ہے اور احتمال خامس میں جواز بمقابلہ حرام ہے اور جواز بمعنی امکان ہے اور امکان کی دو قسمیں ہیں (۱) امکان خاص (۲) امکان عام امکان خاص وہ ہے جو مسلوب الضرورۃ عن الطرفین ہو یعنی اس کی دونوں طرفین طرف وجود وطرف عدم ضروری نہ ہوں جیسے انسان کا نہ وجود ضروری ہے اور نہ عدم امکان عام وہ ہے جو مسلوب الضرورۃ عن احد الجانبین ہو مثلاً اس کا عدم ضروری نہ ہو خواہ وجود ضروری ہو یا نہ یا امکان عام وہ ہے اس کا وجود ضروری نہ ہو خواہ عدم ضروری ہو یا نہ ہو مقصد یہ ہے کہ صرف ایک جانب کی ضرورت کا سلب کیا جائے اب سوال ہوتا ہے کہ ان دونوں احتمالین میں جواز استعمال ہوا ہے جو امکان کے معنی میں ہے اب اس امکان سے کونسا امکان مراد ہے امکان خاص یا امکان عام اگر آپ امکان خاص مراد لیتے ہیں تو پھر جواز کا معنی ہوگا عدم منع الفعل وعدم منع الترک، بعنوان دیگر جواز بمعنی مالا یمنع فعلہ ولا یمنع ترکہ یعنی اس کا کرنا بھی ٹھیک اور اس کا نہ کرنا بھی درست دونوں جانبین یعنی جانب فعل اور جانب ترک سے ضرورت کا سلب ہو تو یہ معنی احتمال خامس میں مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ احتمال خامس میں جواز وجوب کو بھی شامل ہے کیونکہ یہاں جواز حرام کے مقابلہ میں ہے تو وجوب بھی جواز میں داخل ہوگا اور امکان خاص مراد لینے کی صورت میں وجوب داخل نہیں ہو سکے گا کیونکہ پھر جواز کا معنی ہوگا اسکا کرنا نہ کرنا دونوں برابر ہوں اور یہ معنی وجوب میں صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں کرنا نہ کرنا دونوں برابر نہیں ہوتے بلکہ اس کا تو کرنا اور فعل ضروری ہوتا ہے اور اگر آپ جواز سے امکان عام مراد لیتے ہیں تو پھر احتمال رابع میں صحیح نہیں ہوگا کیونکہ احتمال رابع میں جواز وجوب کے مقابل ہے ان دونوں کا تقابل ہے اگر جواز بمعنی امکان عام مراد لیا جائے تو پھر جواز

میں جانب واحد کی ضرورت کا سلب ہوگا مثلا یوں کہا جائے گا جواز بمعنی عدم منع الترک یا جواز بمعنی **عدم منع الفعل ای لایمنع فعلہ،** تو اس معنی کے اعتبار سے وجوب خود جواز میں داخل ہو جائے گا اس کا مقابل نہیں رہے گا حالانکہ احتمال رابع میں وجوب جواز کے مقابلہ میں تھا اس میں داخل نہیں تھا خلاصہ اشکال یہ ہے کہ اگر امکان خاص مراد ہو تو یہ احتمال خامس میں صحیح نہیں ہے اگر جواز سے امکان عام مراد لیا جائے تو یہ احتمال رابع میں درست نہیں ہے۔ جواب! شارح تفتازانی جواب دے رہے ہیں کہ جناب والا آپ ایسا کیوں نہیں کر لیتے کہ امکان کا جو معنی جس احتمال میں صحیح ہے وہی معنی وہاں مراد لے لیں لہٰذا احتمال رابع میں جواز امکان خاص کے معنی میں ہوگا اب جواز کا معنی ہوگا جس کی جانب فعل اور جانب ترک دونوں ممنوع نہیں بلکہ دونوں کا اختیار ہے لہٰذا اس معنی کے اعتبار سے اس کا تقابل ہوگا وجوب کے ساتھ وجوب اس میں داخل نہیں ہوگا کیونکہ وجوب میں جانب فعل ضروری ہوتی ہے اور احتمال خامس میں وجوب چونکہ جواز میں داخل ہے لہٰذا جواز سے امکان عام مراد ہوگا جواز بمعنی عدم منع الفعل یعنی اس کا فعل ممنوع نہیں اب جواز حرمت کے مقابلہ میں آ جائے گا کیونکہ حرام میں جانب فعل ممنوع ہوتی ہے اور وجوب جواز میں داخل اور شامل رہے گا۔**فان قلت اذا ارید بالجواز عدم منع الفعل والترک لم یصح قولہ ففعل ماسوی الحرام والمکروہ تحریما الخ** غرض اشکال وجواب! اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب آپ نے احتمال رابع میں جواز سے امکان خاص مراد لیا ہے تو اب مصنف کی یہ عبارت ففعل ماسوی الحرام والمکروہ تحریما وترک ماسوی الواجب مما یجوز لھا صحیح نہیں ہوگی کیونکہ مصنف کے قول کے مطابق فعل حرام اور فعل مکروہ تحریمی کے سوی باقی فعل کی جتنی اقسام ہیں وہ سب کی سب **یجوز لھا** میں داخل ہوں گی ان قسموں میں سے ایک فعل واجب بھی ہے لہٰذا فعل واجب بھی **یجوز لھا** میں داخل ہو جائے گا حالانکہ احتمال رابع میں فعل واجب **یجوز لھا** میں داخل نہیں ہے کیونکہ یہاں جواز کو امکان خاص کے معنی میں لیا گیا تھا یعنی جانب فعل وعدم فعل دونوں متساوی ہوں اور بایں معنی واجب **یجوز لھا** میں داخل نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں جانب فعل ضروری ہوتی ہے اور جانب ترک ممنوع ہوتی ہے اس طرح مصنف نے یہ فرمایا کہ ترک واجب کے سوی باقی جتنے تروک ہیں وہ بھی سب کے سب **یجوز لھا** میں داخل ہوں گے یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ ان میں ترک حرام بھی اور ترک مکروہ تحریمی بھی داخل ہے حالانکہ یہ دونوں **یجوز لھا** میں داخل نہیں ہیں کیونکہ جواز سے امکان خاص مراد لیا گیا جس کا مطلب عدم منع الفعل والترک ہے (جانب فعل وترک دونوں برابر ہوں) اور یہ معنی ترک حرام اور ترک مکروہ تحریمی میں صحیح نہیں کیونکہ ان دونوں میں جانب فعل وترک دونوں برابر نہیں ہوتیں، بلکہ جانب ترک ضروری ہوتی ہے۔ جواب! خلاصہ جواب یہ ہے کہ اگر چہ مصنف کی ظاہری عبارت کے مقتضی کے مطابق فعل واجب ترک حرام وترک مکروہ تحریمی **مما یجوز لھا** میں داخل ہونے چاہئیں لیکن یہ داخل نہیں ہیں کیونکہ مصنف نے تصریح کر دی ہے کہ یہ تینوں **مما یجب علیھا** میں داخل ہیں جیسا کہ مصنف کی

عبارت ہے، **وفعل الواجب وترک الحرام والمکروہ تحریما مما یجب علیھا** تو تصریح کے بعد اعتراض لغو ہو جاتا ہے کیونکہ یہ تینوں یجوز لھا سے خاص اور مستثنیٰ ہو جائیں گے۔

الثالث ان ما یحرم علیھا فی الوجہ الخامس الخ غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے احتمال رابع میں **مالھا وما علیھا** سے **مایجوز لھا وما یحرم علیھا** مراد لیا ہے اور پھر فرمایا **فیشملان جمیع الاصناف ای الجواز والحرمۃ**، تو مصنف کا یہ قول صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ احتمال جمیع اصناف کو شامل نہیں اس لیے کہ مکروہ تحریمی نہ تو یجوز میں داخل ہے وھوالظاہر اور نہ ہی یحرم میں داخل ہے کیونکہ **یحرم** مختص بالحرام ہے اور مکروہ تحریمی صنف آخر حرام کے علاوہ ہے تو یہ حرام میں بھی داخل نہیں ہے جواب! حاصل جواب یہ ہے کہ قول مصنف صحیح ہے اور مکروہ تحریمی یحرم میں داخل ہے کیونکہ یہاں حرام کا معنی ہے منع عن الفعل خواہ بدلیل قطعی ہو یا بدلیل ظنی لہٰذا یحرم حرام اور مکروہ تحریمی دونوں کو شامل ہوگا۔ فصح قولہ فیشملان جمیع الاصناف۔

الرابع ان لیس المراد بالمعرفۃ غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ فقہ کی تعریف **معرفت النفس مالھا وما علیھا** میں معرفت **مالھا وما علیھا** سے کیا مراد ہے (۱) **مالھا وما علیھا** کا تصور (۲) یا **مالھا وما علیھا** کی تصدیق دونوں احتمال باطل ہیں اول اس لیے کہ واقع اور نفس الامر میں فقہ محض تصور صلوۃ اور تصور زکوۃ کا نام نہیں ہے بلکہ فقہ میں مسائل سے بحث ہوتی ہے اور مقصود تصدیق بالمسائل ہوتی ہے کما قال تفتازانی، نیز اگر فقہ محض تصور مسائل کا نام ہو تو عالم و مقلد میں مساواۃ فی العلم ہوگی کیونکہ جس طرح عالم کو تصور صلوۃ ہے مقلد کو بھی ہے تو دونوں مساوی ہو جائیں گے فی العلم (۲) اگر فقہ تصدیق **بثبوت مالھا وما علیھا وبوجود مالھا وما علیھا فی نفس الامر** کا نام ہو تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ بدیہی بات ہے کہ فقہ اس بات کی تصدیق کر لینے کا نام نہیں کہ فقہ نہ تو تصور مالھا وما علیھا کا نام ہے اور نہ تصدیق بوجود مالھا وما علیھا کا نام ہے بلکہ فقہ مالھا وما علیھا کے احکام کی تصدیق کا نام ہے مثلاً اس بات کی تصدیق کرنا کہ الصلوۃ واجبۃ الزکوۃ واجبۃ، الخمر حرام، اس کا نام فقہ ہے مصنف نے کوجوب الایمان سے اسی طرف اشارہ فرمایا کہ فقہ تصدیق احکام کا نام ہے **واحکام الوجدانیات من الوجوب وغیرھا تدرک بالدلیل** غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ معرفۃ النفس مالھا وما علیھا میں معرفۃ کی مصنف نے تفسیر کی ہے ادراک الجزئیات عن دلیل جب معرفت کی تعریف میں عن دلیل کی قید موجود ہے تو اسی معرفت کے لفظ سے ہی وجدانیات خارج ہو گئے کیونکہ ادراک وجدانیات وجدان سے ہوتا ہے نہ کہ دلیل سے لہٰذا (ماتن) کا یہ کہنا کہ وجدانیات کو خارج کرنے کیلئے عملاً کی قید لگانی چاہئے درست نہ ہوگا کیونکہ وجدانیات تو لفظ معرفت سے ہی خارج ہو گئے۔ جواب! خلاصہ جواب یہ کہ وجدانیات میں دو چیزیں ہیں ایک ہے ان کا وجود وثبوت فی نفس الامر دوسرا ہے ان کا حکم

وجدانیات کا وجود اور ثبوت فی نفس الامر یہ تو وجدان سے حاصل ہوتا ہے اس میں دلیل کی ضرورت نہیں ہوتی لیکن وجدانیات کے احکام کی معرفت وہ دلیل سے ہی ہوگی اور مالھا و ماعلیھا سے مراد بھی معرفت احکام مالھا و ماعلیھا ہے لہٰذا وجدانیات عن دلیل سے خارج نہیں ہوں گے کیونکہ ان کے احکام بھی مدرک بالدلیل ہوتے ہیں جیسے مثلاً العدل واجب، الکبر حرام ان احکام وجدانیات کا ادراک وجدان سے نہیں بلکہ دلیل سے ہوگا کہ عدل کے وجوب کی کیا دلیل ہے کبر کے حرمت کی کیا دلیل ہے جس طرح کہ عملیات میں بھی ایسا ہے کہ وجود وثبوت صلوٰۃ تو بالحس و بالبصر ہوتا ہے البتہ وجوب صلوٰۃ دلیل سے معلوم ہوتا ہے۔

ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثانى الخ غرض شارح تفتازانی اعتراضین علی المصنف۔ اعتراض اول یہ کہ مصنف نے تعریف ثانی (جو کہ شوافع سے منقول ہے) پر ایک اعتراض وارد کیا ہے وہی اعتراض بعینہ تعریف اول پر بھی وارد ہوسکتا ہے یہاں مصنف نے سکوت کیوں اختیار کیا ہے اس اعتراض کو کیوں ذکر نہیں کیا وہ اعتراض یہ ہے کہ ھو العلم بالاحکام میں احکام سے کیا مراد ہے یا کل احکام مراد ہونگے یہ باطل ہے کیونکہ کل احکام غیر متناہی ہیں ان کا علم محال ہے یا بعض معین مراد ہونگے یہ بھی باطل ہے کیونکہ کل احکام غیر متناہی ہونے کی وجہ سے مجہول ہیں تو بعض کی تعیین نہیں ہوسکے گی یا غیر معین مراد ہونگے وہ بھی مجہول ہیں لہٰذا یہ تعریف درست نہیں ہے وہی اشکال یہاں معین مراد ہیں یا غیر معین وہی اشکالات یہاں بھی وارد ہونگے جو تعریف ثانی میں وارد ہوئے تھے۔ جواب! (۱) تسلیم ہے کہ یہاں بھی یہ اشکال وارد ہوگا لیکن مصنف نے ادباً یہ اشکال ذکر نہیں کیا لان ھذا التعریف منقول عن الامام ابی حنیفہؒ۔ جواب! (۲) ثم اعلم سے مصنف نے فقط تعریف ثانی پر اشکال نہیں کیا بلکہ دونوں تعریفوں پر اشکال کرنا چاہتا ہے۔ سعد نے یہ سمجھا کہ اعتراض فقط ثانی تعریف کے ساتھ خاص ہے اس لیے مصنف پر اشکال وارد کر دیا۔ جواب! (۳) دراصل تعریف ثانی یہ ہے، ھو العلم بالاحکام اور احکام سے کل احکام مراد نہیں ہوسکتے کیونکہ یہ غیر متناہی ہیں انسان کی طاقت سے ان کا احاطہ ناممکن ہے لیکن تعریف اول میں معرفۃ النفس مالھا ہے اور یہاں جمیع مالھا و ماعلیھا مراد ہوسکتے ہیں کیونکہ مالھا و ماعلیھا سے مطلق مالھا و ماعلیھا مراد نہیں بلکہ وہ مالھا و ماعلیھا مراد ہیں جو متعلق بالنفس ہیں اور نفس کو جو اپنی حیوۃ دینویہ میں مالھا و ماعلیھا پیش آتے ہیں وہ ان جمیع کی معرفت حاصل کرسکتا ہے لہٰذا تعریف ثانی والا اشکال تعریف اول پر وارد نہ ہوگا۔ **مع ان اطلاق لفظ** اعتراض دوم! مصنف نے فرمایا کہ مالھا و ماعلیھا میں پانچ احتمالات ہیں تو اشکال یہ ہے کہ تعریفات میں ایسے الفاظ کا ذکر کرنا جو متعدد معانی کا احتمال رکھتے ہوں قبیح اور غیر مستحسن ہے جب کہ کسی معنی کی تعیین پر کوئی قرینہ نہ ہو یہاں بھی ایسا ہی ہے لہٰذا یہ تعریف غیر مستحسن ہے۔ جواب! (۱) قدماء کے نزدیک یہ غیر مستحسن نہیں ہے اور یہ تعریف بھی قدماء کی ہے۔ جواب! (۲) لفظ محتمل للمعانی المتعددہ کا استعمال فی التعریفات اس وقت قبیح اور غیر مستحسن ہے جب کہ ان معانی میں سے فقط ایک ہی مراد ہو علی التعیین لیکن اس معنی معین پر کوئی قرینہ نہ ہو اس صورت میں قباحت لازم آئے گی کیونکہ جہالت فی

التعریف لازم آئے گی اگر لفظ محتمل للمعانی المتعدد دہ ہواور جمیع معانی مراد ہوسکیں تو ایسے لفظ کو تعریفات میں لانا قبیح نہیں ہے یہاں بھی احتمالات خمسہ میں سے دو کو چھوڑ کر (کیونکہ وہ جامع لجمیع الاقسام نہیں) باقی تینوں مراد ہو سکتے ہیں یعنی مخاطب کو اختیار ہے جو مراد لے لے اس لیے تعریف میں کوئی قباحت نہیں ہے۔

﴿متن تنقیح مع التوضیح﴾

وقیل العلم بالاحکام الشرعیة العملیة من ادلتها التفصیلیة فالعلم جنس والباقی فصل! ماتن تنقیح فقہ کی دوسری تعریف بیان کرر ہاہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فقہ ان احکام کے جاننے کا نام ہے جو شرعیہ ہوں عملیہ ہوں اور یہ جاننا ادلہ تفصیلیہ سے ہو پھر مصنف فوائد قیود بیان کرر ہے ہیں العلم درجہ جنس ہے تمام علوم کو شامل ہے اور باقی فصل ہیں پہلا فصل الاحکام ہے احکام حکم کی جمع ہے حکم کے دو معنی ہیں (۱) معنی عرفی، وہ ہے اسناد امر الی امر آخر (۲) حکم اصطلاحی! وہ ہے خطاب الله تعالی المتعلق بافعال المکلفین الخ اگر اول معنی مراد ہو تو حکم کی قید سے ذات وصفات کا علم خارج ہو جائے گا یعنی تصورات (تصور موضوع تصور محمول) کا علم خارج ہو جائے گا کیونکہ تصورات میں اسناد امرالی امر آخر نہیں ہوتا صرف تصدیقات باقی رہیں گی اور الشرعیۃ کی قید سے احکام عقلیہ اور احکام حسیہ کا علم خارج ہو جائے گا احکام عقلیہ کی مثال العالم حادث اور احکام حسیہ کی مثال النار محرقۃ، اگر حکم سے مراد خطاب اللہ ہو تو الاحکام کی قید سے ان احکام سے احتراز ہوگا جو خطاب اللہ کے علاوہ ہیں۔ فالحکم بھذا التفسیر اس صورت میں الشرعیۃ کی قید کو معتبر بنانے کیلئے حکم کی دو قسمیں بنانی ہوں گی (۱) حکم شرعی (۲) حکم غیر شرعی۔ حکم شرعی، کی تعریف خطاب اللہ بما یتوقف علی الشرع یعنی اللہ تعالی کا خطاب اس چیز کے ساتھ جس چیز کا ثبوت موقوف علی الشرع ہو یا بعنوان دیگر حکم شرعی وہ ہے جس پر خطاب اللہ بھی ہو اور وہ شریعت پر بھی موقوف ہے مثلا وجوب صلوۃ وجوب زکوۃ وغیرہ (۲) حکم غیر شرعی کی تعریف یہ کی مالا یتوقف علی الشرع یعنی خطاب اللہ اس چیز کے ساتھ جو شریعت پر موقوف نہ ہو یا بعنوان دیگر حکم غیر شرعی وہ ہے جو خطاب اللہ تو ہو لیکن شریعت پر موقوف نہ ہو مثلا وجوب ایمان وجوب تصدیق النبی ﷺ وغیرہ یہ سب احکام خطاب اللہ ہیں لیکن شرعیہ نہیں کیونکہ شریعت پر موقوف نہیں بلکہ خود شریعت جو فرمان خدا فرمان مصطفٰی کا نام ہے ان پر موقوف ہے اگر یہ دوبارہ شریعت پر موقوف ہو جائیں تو دور لازم آئے گا جب احکام کی دو قسمیں ہوگئیں تو الشرعیہ کی قید لگا کر غیر شرعی (وجوب ایمان وتصدیق النبی) کو خارج کر دیا کیونکہ ان کے علم کو فقہ نہیں کہا جاتا۔ ثم الشرعی اما نظر پھر حکم شرعی بمعنی ما یتوقف علی الشرع کی دو قسمیں ہیں (۱) عملی یعنی وہ حکم جو عمل سے متعلق ہو اور اس پر عمل کرنا مقصود ہو (۲) حکم شرعی نظری جو عقیدہ سے متعلق ہو اس پر عقیدہ رکھنا مقصود ہو جیسے الاجماع

حجۃ یہ حکم نظری ہے اس کا علم فقہ نہیں کہلائے گا تو العملیۃ کی قید لگا کر احکام شرعی نظری کو خارج کر دیا قولہ من ادلتھا التفصیلیہ اس کی وضاحت کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ من ادلتھا جار مجرور ظرف مستقر الحاصل کے متعلق ہو کر العلم کی صفت ہے مقصد یہ ہوگا کہ احکام شرعیہ عملیہ کا علم حاصل ہونے والا ہو (اس شخص موصوف بالعلم کو) ادلہ سے اور ادلہ سے مخصوص ادلہ (کتاب سنت اجماع قیاس) مراد ہیں لہٰذا من ادلتھا سے علم مقلد خارج ہو جائے گا کیونکہ اس کا علم ادلہ مخصوصہ اربعہ سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس کی دلیل صرف قول مجتہد وقول مفتی ہوتا ہے، وقولہ التفصیلیۃ یہ بھی قید احترازی ہے اس سے وہ علم خارج ہو جائے گا جو ادلہ اجمالیہ سے حاصل ہو ادلہ اجمالیہ سے مراد مقتضی اور نافی ہیں مثلاً یوں کہا جائے ہذا الحکم ثابت دلیل لوجود مقتضی اور ہذا الحکم لیس بثابت لوجود النافی، اس جیسے حکم کو فقہ نہیں کہا جائے گا۔ وقد زاد، ابن الحاجب: مقصود مصنف رد علی ابن الحاجب علامہ ابن الحاجب نے اس تعریف میں بالاستدلال کی قید کا اضافہ کیا ہے مصنف اس پر اشکال کر رہے ہیں کہ یہ قید مکرر ہے کیونکہ پہلے من ادلتھا ذکر کر دیا ہے تو جو علم ادلہ سے حاصل ہوگا وہ استدلال کے ساتھ ہی ہوگا لہٰذا اس کے بعد دوبارہ بالاستدلال کا ذکر تکرار محض ہے، نیز بالاستدلال کی قید سے مقصود ابن الحاجب علم مقلد کو خارج کرنا ہے اور وہ پہلے ہی من ادلتھا التفصیلیہ سے خارج ہو چکا ہے لہٰذا اس کا ذکر بلاشک تکرار ہے۔

﴿شرح تلویح﴾

قولہ وقیل العلم عرف اصحاب الشافعی غرض شارح توضیح متن! سب سے پہلے یہ بتلایا کہ تعریف ثانی **ھو العلم بالاحکام الخ** امام شافعی کے اصحاب نے کی ہے اس کے بعد اس کی تعریف کو بیان: ذالک سے وجہ حصر کے طریقہ پر اس طرح بیان کیا کہ قیودات احترازیہ کا فائدہ واضح ہو جائے چنانچہ فرماتے ہیں کہ علم کا متعلق (جس چیز سے علم تعلق پکڑ رہا ہے) یا حکم ہوگا یا غیر حکم اگر غیر حکم ہے تو اسے فقہ نہیں کہا جائے گا۔ لہٰذا بالاحکام کی قید سے ذات وصفات (تصورات) کا علم خارج من الفقہ ہو جائے گا اگر متعلق علم حکم ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا وہ حکم شرع سے ماخوذ ہوگا یا نہیں اگر شرع سے ماخوذ نہیں ہے تو اس کو فقہ نہیں کہا جائے گا مثلاً وہ حکم جو عقل سے ماخوذ ہو جن کو احکام عقلیہ کہا جاتا ہے جیسے العالم حادث یا وہ حکم جو حس سے ماخوذ وثابت ہو مثلاً النار محرقۃ یا وہ حکم جو وضع واصطلاح سے ماخوذ ہو جن کو احکام وضعیہ کہا جاتا ہے مثلاً الفاعل مرفوع یہ تمام احکام عقلیہ وحسیہ وضعیہ (الشرعیۃ کی قید کی وجہ سے) فقہ سے خارج ہو جائیں گے اگر وہ حکم ماخوذ من الشرع ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں ۔کیفیت عمل کے ساتھ تعلق ہوگا یا نہ اگر کیفیت عمل کے ساتھ متعلق نہیں ہے تو ان کو بھی فقہ نہیں کہا جائے گا جیسے احکام نظریہ شرعیہ جن کو احکام اعتقادیہ واصلیہ بھی کہا جاتا ہے مثلاً اجماع کا حجت ہونا اور کون الایمان واجبا وغیرہ تو العملیۃ کی قید سے احکام نظریہ

خارج ہو جائیں گے اگر حکم کیفیت عمل کے ساتھ متعلق ہے تو دو صورتیں ہیں یا تو وہ حکم دلیل تفصیلی سے حاصل ہوگا یا نہیں اگر دلیل تفصیلی سے حاصل نہیں ہے تو اس کو بھی فقہ نہیں کہا جائے گا لہٰذا من ادلتھا التفصیلیہ سے علم اللہ وعلم الرسول وعلم جبرائیل وعلم مقلد خارج ہو جائیں گے کیونکہ علم کا حصول من الادلہ کا مقصد یہ ہے کہ ادلہ اربعہ میں غور وفکر کر کے اس سے حکم کو مستنبط کیا جائے یہ مجتہد کی صفت ہے مقلد کو ایسا علم حاصل نہیں ہوتا کیونکہ وہ اجتہاد کے قابل نہیں اس کا علم تو منسوب الی المجتہد ہوتا ہے قول مجتہد ہی اس کی دلیل ہوتا ہے اس طرح علم اللہ علم الرسول علم جبرائیل بھی ادلہ تفصیلیہ سے بایں معنی حاصل نہیں ہے کہ ادلہ اربعہ میں اجتہاد کر کے حاصل ہوا ہو کیونکہ اللہ ورسول وجبرائیل کا مقام اجتہاد سے اعلیٰ وبلند تر ہے تو ان کا علم بالاحکام مع الادلہ تو ہوتا ہے لیکن من الادلہ نہیں ہوتا، بعنوان دیگر یوں کہا جائے کہ ادلہ سے حاصل ہونے والا علم استدلالی ہوتا ہے اور علم اللہ ورسول وجبرائیل استدلالی اکتسابی نہیں بلکہ علم بدیہی اور علم ضروری ہے لہٰذا یہ فقہ سے خارج ہو جائیں گے۔ سوال رسول تو بعض احکام میں اجتہاد کرتا ہے تو اس کا علم ان بعض مسائل میں حاصل من الادلہ التفصیلیہ ہوگا۔ جواب! مسائل اجتہادیہ للرسول بہت قلیل ہیں اور ضابطہ ہے القلیل کالمعدوم (۲) اگرچہ بعض مسائل میں اجتہاد رسول ہوتا ہے لیکن ان پر فقہ کا اطلاق درست نہیں ہے کیونکہ بعد الاجتہاد یہ مسائل مئوید بالوحی ہو جاتے ہیں۔ **فالعلم المتعلق بجمیع الاحکام الخ** سے وجہ حصر کا خلاصہ بیان کر رہے ہیں کہ وجہ حصر کا خلاصہ یہ نکلا کہ فقہ اس علم کا نام ہے جو ان جمیع احکام کے ساتھ متعلق جو فرعیہ ہوں اور عملیہ ہوں اور یہ علم ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہو اس وجہ حصر سے تمام قیود کے فوائد بھی واضح ہو گئے جیسا کہ اوپر تفصیل سے فوائد قیود بیان کر دیئے گئے ہیں شارح و خرج العلم بغیر الاحکام من الذات والصفات سے انہی فوائد قیود کا تذکرہ فرما رہے ہیں جن کو ہم نے پہلے ہی ذکر کر دیا ہے (فتدبر) **قولہ یمکن ان یراد بالحکم ،الحکم یطلق فی العرف** غرض شارح تفتازانیؒ حکم کے معانی بیان کرنا چنانچہ فرمایا کہ حکم تین معانی میں مستعمل ہوتا ہے گویا ضمناً مصنف پر اعتراض کر دیا کہ حکم دو معنوں میں نہیں بلکہ تین معانی کیلئے آتا ہے (۱) حکم کا عرفی (عندالناس) معنی پھر اس عرفی معنی کو مختلف الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے (۱) مصنف نے تعبیر کیا ہے اسناد امر الی اخر ایجابا اوسلبا یعنی ایک شئی کی نسبت کرنا دوسری شئی کی طرف خواہ ایجابا ہو خواہ سلبا ہو (۲) شارح تفتازانی تعبیر کر رہا ہے النسبۃ التامۃ بین الامرین (ای الموضوع والمحمول) (۳) نسبۃ تامہ خبریہ (۴) نسبت امر الی امر اخر ایجابا اوسلبا (۵) النسبۃ من حیث الوقوع ولا وقوع (۲) حکم کا دوسرا معنی اصطلاحی ہے (ای فی اصطلاح اہل الاصول والفقہ) وہ ہے خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء اوالتخییر یعنی حکم نام ہے خطاب اللہ کا مثلاً صلوا، صوموا، حجوا وغیرہ پھر یہ خطاب متعلق ہو افعال واعمال مکلفین کے ساتھ بالاقتضاء واجب سنت مندوب کو شامل ہے کیونکہ ان میں اقتضاء فعل ہے اور حرام مکروہ تحریمی وتنزیہی کو بھی شامل ہے کیونکہ ان میں اقتضاء ترک ہے اوالتخییر مباح کو شامل ہے (۳) وفی اصطلاح المنطق سے تیسرا معنی حکم بیان کیا یہ

معنی حکم کا منطقی ہے (ای عند اہل المناطقہ) حکم منطقی کی تعریف یہ کی ادراک ان النسبۃ واقعۃ ام لیست بواقعۃ یعنی اس بات کا ادراک وعلم کہ نسبت تامہ واقع ہے یا نہ اور اسی کو بعینہ تصدیق کہا جاتا ہے تو عند المناطقہ حکم اور تصدیق مترادف ہیں۔ **وھو لیس بمراد ھٰھنا الخ** شارح تفتازانی! یہاں سے بتلانا چاہتے ہیں کہ فقہ کی تعریف میں حکم کے معانی ثلاثہ میں سے کون سا معنی مراد ہے تو فرمایا یہ تیسرا معنی (معنی منطقی) مراد نہیں ہوسکتا وجہ یہ بیان کی کہ حکم منطقی خود علم اور ادراک کا نام ہے کیونکہ ابھی گذرا ہے کہ اس کو تصدیق کہا جاتا ہے اور تصدیق علم ہی ہے لہٰذا اگر فقہ کی تعریف میں یہی مراد لیا جائے تو تعریف اس طرح ہو جائے گی الفقہ ھو علم بالعلوم الشرعیۃ (الاحکام) کی جگہ علوم کا لفظ آ جائے گا اسطرح تعریف صحیح نہیں ہوگی کیونکہ فقہ علوم شرعیہ کے علم کا نام نہیں ہے بلکہ معلومات شرعیہ ومسائل شرعیہ کے علم کا نام فقہ ہے۔ **والمحققون علی ان الثانی ایضا لیس بمراد الخ** شارح تفتازانی! فرماتے ہیں کہ مصنف نے اگرچہ یہ فرمایا ہے کہ یہاں حکم کا اصطلاحی معنی ممکن ہے لیکن محققین نے تصریح کی ہے کہ یہاں معنی اصطلاحی (معنی ثانی) عند الاصولیین بھی مراد نہیں ہوسکتا اس کی وجہ یہ بیان کی کہ اگر یہاں حکم کا معنی اصطلاحی خطاب اللہ مراد لیا جائے تو فقہ کی تعریف میں الشرعیہ اور العملیۃ کی قید کا تکرار اور لغو ہونا لازم آئے گا کیونکہ حکم خطاب اللہ کا نام ہے تو شرعی ہونا یہیں سے معلوم ہوگیا کیونکہ شریعت تو نام ہی خطاب اللہ کا ہے اس کے بعد دوبارہ الشرعیۃ کا ذکر تکرار بن جائے گا اسی طرح المتعلق بافعال المکلفین سے حکم کا عملی ہونا ثابت ہوگیا پھر دوبارہ عملیہ کے قید کا ذکر کرنا تکرار محض ہوگا لہٰذا حکم کا یہ معنی بھی یہاں مراد نہیں ہوسکتا۔ بل المراد النسبۃ التامۃ جب آخری دو معنی مراد نہیں ہوسکتے تو شارح تفتازانی فرماتے ہیں کہ اب صرف ایک معنی اول باقی رہ گیا ہے وہ معنی عرفی ہے تو یہاں حکم سے یہی معنی مراد ہے یعنی نسبت تامہ خبریہ جسے اسناد امر الی آخر، بھی کہا جاتا ہے اور اس نسبت تامہ کے ساتھ جو علم متعلق ہوگیا اس کو تصدیق کہا جائے گا اور غیر نسبت تامہ کے ساتھ جو علم متعلق ہوگیا اس کو تصور کہا جائے گا اور مصنف نے یخرج التصورات ویبقی التصدیقات سے اسی معنی (اسناد امر الی اخر) کے مراد ہونے کی طرف اشارہ فرمایا۔ **فیکون الفقہ عبارۃ عن التصدیق بالقضایا الشرعیۃ** سے شارح نے اس معنی عرفی کے مراد لینے کے بعد فقہ کی تعریف کا حاصل بیان کیا ہے کہ فقہ اب عبارت ہوگی قضایا شرعیہ عملیہ (جو کیفیت عمل سے متعلق ہوں) کی تصدیق سے ایسی تصدیق جو ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہو وہ ادلہ تفصیلیہ جن کو شریعت مطہرہ نے ان (قضایا) پر نصب ومقرر کیا ہے سوال! فقہ کی تعریف میں لفظ ھو العلم تھا شارح تفتازانی نے اس کی جگہ لفظ تصدیق کیوں ذکر کیا۔ جواب! اشارہ کیا کہ یہاں العلم تصدیق کے معنی میں ہے۔ سوال! فقہ کی تعریف میں بالاحکام کا لفظ تھا شارح تفتازانی نے اس کو تبدیل کر کے القضایا کا لفظ کیوں استعمال کیا۔ جواب! جب یہاں حکم بمعنی نسبت تامہ واسناد امر آخر مراد لیا گیا ہے اور نسبت تامہ خبریہ قضیہ ہی میں ہوتی ہے اور قضیہ کا جزء صوری بنتی ہے اس لیے شارح نے حکم کی جگہ القضایا کا لفظ ذکر کر دیا **فوائد قیود**

ظاهرة علی هذا التقدیر مقصد عبارت شارح یہ ہے کہ اس تقدیر پر کہ جب حکم کا معنی اسناد امرالی اخر ہو تعریف فقہ میں فوائد قیود بالکل واضح بلاغبار صاف وشفاف خالی عن خلل واشکال ہیں جیسا کہ حاصل تعریف میں غور وتدبر کرنے سے فوائد قیودات بالکل واضح ہو جائیں گے۔ **والمصنف جوز ان یراد بالحکم ههنا مصطلح اهل الاصول الخ** غرض شارح تفتازانی !اشکال علی الماتن تقریر اشکال یہ ہے کہ جمہور اور محققین نے تو فقہ کی تعریف میں حکم کا معنی عرفی (اسناد امرالی اخر) مراد لیا اور ان کے معنی کے مطابق تعریف میں فوائد قیود بالکل واضح تھے لیکن مصنف نے یہ فرمادیا کہ یہاں حکم کا اصطلاحی معنی خطاب اللہ بھی مراد ہو سکتا ہے اب مصنف پر اشکال وارد ہو گیا کہ اگر حکم کا معنی خطاب اللہ مراد لیا جائے تو فقہ کی تعریف میں الشرعیۃ اور اور العملیۃ کی قید بے فائدہ ہو جائے گی کیونکہ خطاب اللہ سے شرعی ہونا سمجھا گیا اور بافعال المکلفین سے عملی ہونا ثابت ہو گیا پھر تعریف فقہ صرف اتنی ہونی چاہئے تھی **هو العلم بالاحکام من ادلتها التفصیلیه** تو مصنف نے ان قیودات (الشرعیۃ العملیۃ) کو لغویت اور تکراریت سے بچانے اور بافائدہ بنانے کیلئے بہت سے تکلفات اور مراد قوم کی تقریر میں تعسفات کا ارتکاب کیا ہے بہتر تھا مصنف یہ معنی مراد ہی نہ لیتے تاکہ ان تکلفات کا ارتکاب نہ کرنا پڑتا۔ **فذهب الی ان المراد** سے شارح تفتازانی ان تکلفات کو بیان کر رہے ہیں جن کا مصنف نے ارتکاب کیا ہے (۱) اول تکلف تو یہ کیا کہ حکم کی دو قسمیں بنائیں الشرعی وغیر شرعی حالانکہ حکم بمعنی خطاب اللہ ہوتا ہی شرعی ہے غیر شرعی نہیں ہوتا (۲) دوسرا تکلف یہ کیا کہ الشرعیہ کی تعریف **ما یتوف علی الشرع** کی (جو حکم شریعت پر موقوف ہو بایں معنی کہ اگر خطاب شارع وارد نہ ہوتا تو اس حکم کا ادراک وعلم نہ ہوتا) حالانکہ الشرعیہ کی تعریف یہ ہے۔ **ما ورد به خطاب الشرعیه** جو کہ **ما یتوقف علی الشرع** سے عام ہے جب حکم بمعنی خطاب اللہ کی دو قسمیں بنائیں شرعی اور غیر شرعی تو حکم شرعی کی تعریف کی **هو الخطاب بما یتوقف علی الشرع** یعنی خطاب اللہ ایسی چیز کے ساتھ جو شریعت پر موقوف ہو مثلاً وجوب صلوۃ وجوب صوم اور غیر شرعی کی تعریف کی **هو خطاب بما لا یتوقف علی االشرع** یعنی خطاب اُس حکم کے ساتھ جو شریعت پر موقوف نہ ہو اس کی مثال شارح نے بیان کی وجوب ایمان باللہ تعالی اور نبی کریم ﷺ کی نبوت کی تصدیق کا واجب ہونا یہ ایسے حکم ہیں جو شریعت پر موقوف نہیں ہیں کیونکہ شریعت موقوف ہے پانچ امور پر (۱) وجود باری تعالی (۲) علم اللہ (۳) قدرت اللہ (۴) کلام اللہ (۵) تصدیق نبوۃ النبی ﷺ پر شریعت اللہ ان پانچ امور پر اس لیے موقوف ہے کہ شریعت کی اضافت الی اللہ ہے اور اضافت کی صحت کیلئے ضروری ہے کہ مضاف الیہ کے وجود کی معرفت حاصل ہو اس کے صفات کی معرفت حاصل ہو مثلاً غلام زید میں اضافت تب درست ہوگی جب وجود زید کی معرفت ہو نیز یہ بھی معلوم ہو کہ زید ذو اختیار، ذو علم، ذو ملک، ذو قدرت، ذو حیات چیز ہے اگر نہ وجود زید کی معرفت ہو نہ صفات کی تو اضافت غلام زید صحیح نہیں ہوگی اس طرح شریعت اللہ کی اضافت بھی الی اللہ تب صحیح ہوگی جب وجود باری تعالی اور اس کا علیم قدیر کلیم

ہونا ثابت ہو جائے اور اس پر ایمان حاصل ہو جائے اس طرح شریعت کے ثبوت کیلئے واسطہ کی تصدیق بھی ضروری ہے وہ واسطہ نبی کریم ﷺ ہیں اگر واسطہ کی تصدیق نہیں ہوگی تو شریعت کیسے ثابت ہوگی بہر حال اس تقریر سے ثابت ہوگا کہ شریعت وجوب ایمان باللہ اور وجوب تصدیق النبی (جو تصدیق معجزات کی دلیل سے حاصل ہو) پر موقوف ہے اب اگر وجوب ایمان اور وجوب تصدیق النبی پھر خود شریعت پر موقف ہو جائیں تو دور لازم آئے گا کہ شریعت ان پر موقوف اور یہ دوبارہ پھر شریعت پر موقوف اسی کو دور کہا جاتا ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ وجوب ایمان وجوب تصدیق النبی شریعت پر موقوف نہیں **وھو المدعی** اور اسی کو حکم غیر شرعی کہا جاتا ہے تو الشرعیہ کی قید لگا کر اسی حکم غیر شرعیہ (وجوب ایمان وجوب تصدیق النبی) کو خارج کیا گیا تو مصنف نے یہ سارا تکلف الشرعیہ کی قید کو مفید اور کار آمد بنانے کیلئے اکتیار کیا نیز العملیہ کی قید کو مفید بنانے کیلئے افعال المکلفین میں افعال کو عام کیا اور اس سے فعل قلب اور فعل جوارح دونوں مراد لیا حالانکہ فعل صرف افعال جوارح پر بولا جاتا ہے نیز تعسف کا ارتکاب اس طرح کیا کہ یوں کہا وجوب الایمان شریعت پر موقوف نہیں حالانکہ عندالاشاعرہ وجوب الایمان موقوف علی الشرع ہے کیونکہ اشاعرہ کہتے ہیں **لا وجوب الا بالسمع** ای الشرع جب ثابت ہوا کہ وجوب الایمان موقوف علی الشرع ہے اور خود شریعت موقوف علی وجوب الایمان ہے تو دور لازم آئے گا۔ **وانما قال الخطاب بمایتوقف الخ** غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے خطاب اور حکم شرعی کی تعریف کی ھو خطاب بما یتوقف علی الشرع یعنی خطاب اس چیز کے ساتھ کہ وہ چیز موقوف ہو شریعت پر یوں تعریف کیوں نہیں کی **ھو الخطاب الذی یتوقف علی الشرع** کہ وہ خود خطاب شریعت پر موقوف ہو اسی طرح غیر شرعی کی تعریف یوں کی جاتی **الخطاب الذی لا یتوقف علی الشرع** خلاصہ اشکال یہ ہے شرعی اور غیر شرعی کی تعریف میں لفظ ما کا ذکر نہیں ہونا چاہئے۔ جواب! شارح تفتازانی جواب دے رہے ہیں کہ شرعی اور غیر شرعی کی تعریف میں لفظ ما کا ذکر کرنا بہت ضروری ہے ورنہ خرابی لازم آئے گی کیونکہ اگر لفظ ما نہ ہو تو تعریف حکم شرعی اس طرح ہوگی **الخطاب الذی یتوقف علی الشرع** یعنی خود خطاب موقوف ہو شریعت پر حالانکہ خطاب اللہ قدیم ہے اور قدیم چیز کسی پر موقوف نہیں ہوتی کیونکہ موقوف دلیل حدوث ہوتی ہے اسی لیے ما کا لفظ بڑھا دیا گیا ہے اب حکم شرعی کی تعریف یہ ہوگی **ھو الخطاب بما یتوقف علی الشرع** یعنی اس چیز کے ساتھ خطاب اللہ جو چیز موقف علی الشرعیہ ہو اس صورت میں خود نفس خطاب شریعت پر موقوف نہیں ہوگا بلکہ متعلق خطاب (وہ چیز جس کے ساتھ خطاب کا تعلق ہے مثلاً صلوٰۃ صوم) وہ شریعت پر موقوف ہوگا فلا یرد الاشکال۔ **ولقائل ان یمنع توقف الشرع علی وجوب الایمان ونحوہ الخ** غرض سوال علی المصنف! مصنف نے حکم کی دو قسمیں بنائی شرعی غیر شرعی پھر غیر شرعی (بمعنی مالا یتوقف علی الشرع) کی مثال بیان کی وجوب الایمان وجوب تصدیق النبی اور کہا کہ یہ شریعت پر موقوف نہیں اور دلیل یہ بیان کی اگر یہ شریعت پر موقوف ہوں تو لزم

الدور لتوقف الشریعۃعلیھما معترض کہتا ہے کہ ہم دور کو تسلیم نہیں کرتے یہاں کوئی دور نہیں ہے کیونکہ یہاں ایک طرف ایمان باللہ اور تصدیق النبی ہے اور دوسری طرف شریعت ہے پھر طرف ایمان وتصدیق میں تین احتمال ہیں (۱) نفس ایمان باللہ ونفس تصدیق النبی (۲) وجوب ایمان و وجوب تصدیق النبی (۳) علم وجوب ایمان وعلم وجوب تصدیق النبی اب مصنف نے یہ کہا تھا کہ وجوب ایمان و وجوب تصدیق النبی شریعت پر موقوف نہیں کیونکہ خود شریعت وجوب ایمان و وجوب تصدیق النبی پر موقوف ہے اگر وجوب الایمان شریعت پر موقوف ہو جائے تو دور لازم آئے گا ہم کہتے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا کہ شریعت وجوب الایمان و وجوب التصدیق النبی پر موقوف ہے یہ غلط ہے بلکہ ثبوت شریعت خواہ شریعت سے مراد خطاب اللہ ہو خواہ اس سے مراد شریعۃ النبی ﷺ ہو یہ موقوف ہے نفس ایمان باللہ وصفاتہ پر اور نفس تصدیق نبوۃ النبی ﷺ پر بدلالۃ معجزاتہ اور نفس ایمان اور چیز ہے اور وجوب ایمان و وجوب تصدیق علی النبی اور چیز ہے شریعت کے نفس الایمان ونفس تصدیق النبی پر موقوف ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ شریعت وجوب ایمان اور وجوب التصدیق النبی یا علم وجوب الایمان وعلم وجوب تصدیق النبی پر بھی موقوف ہو کیونکہ ہم عرض کر چکے ہیں کہ یہ جدا جدا ہیں خلاصہ این کہ شریعت موقوف ہے نفس الایمان باللہ پر تو شریعت کا موقوف علیہ نفس الایمان ونفس تصدیق ہے پھر ہم یہ کہتے ہیں کہ نفس ایمان نفس تصدیق النبی شریعت پر موقوف نہیں تا کہ دور لازم آئے بلکہ وجوب ایمان و وجوب تصدیق النبی یہ موقوف ہیں شرع پر جیسا کہ علماء کا مذہب ہے کہ وجوب ایمان بغیر دلیل سمعی وشرعی کے ثابت نہیں ہوتا لہٰذا جب نفس ایمان نفس تصدیق موقوف علی الشرع نہیں تو دور لازم نہیں آئے گا کیونکہ دور میں جہت توقف کا واحد ہونا شرط ہے مثلاً ا، موقوف ہو (ب) پر پھر ب موقوف ہو ا، پر تب دور لازم آئے گا اگر جہت توقف مختلف ہو جائے تو دور لازم نہیں آئے گا (ا) موقوف ہو (ب) پر پھر (ب) موقوف ہو جائے (ج) پر تو اس کو دور نہیں کہا جائے گا یہاں بھی جہت توقف مختلف ہے کیونکہ شرع کا موقوف علیہ نفس ایمان ہے نہ کہ وجوب ایمان اور وجوب ایمان کا موقوف علیہ شرع ہے لہٰذا دور لازم نہیں آتا دور تب لازم آتا کہ شرع کا موقوف علیہ وجوب ایمان ہوتا اور وجوب ایمان کا موقوف علیہ شرع بنتی حالانکہ ایسا نہیں ہے تو مصنف کی دلیل لزم الدور باطل ہے۔ جواب! اس اشکال کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ دراصل تفتازانی کو غلط فہمی ہو گئی وہ سمجھ بیٹھا ہے کہ وجوب ایمان و وجوب تصدیق، مالا یتوقف علی الشرع کی مثال ہیں حالانکہ یہ ما یتوقف علی الشرع کی مثال ہیں البتہ آگے **ونحوھما** کی **ھما** ضمیر نفس ایمان نفس تصدیق کی طرف راجع ہے اور **لما لا یتوقف علی الشرع نحوھما** کا بیان ہے اور لتوقف الشرع علیہ کی ضمیر بھی نفس ایمان کی طرف راجع ہے تو وجوب ایمان و وجوب تصدیق شریعت پر موقوف ہیں یہ یتوقف کی مثال ہیں البتہ نفس ایمان نفس تصدیق شرع پر موقوف نہیں ہے لتوقف الشرع علیہ ای علی نفس الایمان (ہذا الجواب لا یؤیدہ ظاہر عبارۃ المصنف) فیلزم الدور فاندفع اشکال الشارح **قولہ ثم الشرعی اما نظری**

ای المتوقف علی الشرع غرض شارح تفتازانی توضیح متن! ماتن نے شرعی کی دوقسمیں بیان کیں تھیں انہیں کی تشریح کرتے ہوئے شارح فرماتے ہیں کہ یہاں مقسم شرعی بمعنی التوقف علی الشرع ہے اس کی دوقسمیں ہیں ایک (۱) نظری یعنی جو کیفیت عمل کے ساتھ متعلق نہ ہو دوسرا (۲) حکم شرعی عملی جو کیفیت عمل کے ساتھ متعلق ہو تو العملیہ کی قید سے شرعی نظری کو خارج کرنا مقصود ہے حکم نظری کی مثال کون الاجماع حجۃ۔**وھذا انما یصح** شارح تفتازانی کی غرض اعتراض علی المصنف۔اعتراض! یہ ہے کہ اخراج احکام نظریہ بقید العملیہ تب صحیح ہوسکتا ہے جب کہ حکم اصطلاحی (بمعنی خطاب اللہ) میں وہ داخل تو ہوں حالانکہ حکم نظری کے دخول فی حکم الاصطلاحی میں اشکال ہے جو عنقریب آجائے گا وہ اشکال یہ کہ حکم بمعنی خطاب اللہ حکم نظری کو شامل ہی نہیں ہے کیونکہ اسمیں المتعلق بافعال مکلفین کی قید ہے افعال سے اعمال مراد ہیں تو حکم اصطلاحی صرف احکام عملیہ کو شامل ہے احکام نظریہ افعال مکلفین سے خارج ہو گئے لہٰذا العملیہ کی قید سے حکم نظری کا اخراج من قبیل اخراج المخرج ہوگا وھو باطل۔**قولہ من ادلتھا ای العلم الحاصل من ادلتھا** مصنف نے متن میں من ادلتھا کے بعد ای العلم الحاصل کا لفظ مقدر نکالا ہے شارح اس کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ اس سے مصنف ایک توہم کو دفع کرنا چاہتے ہیں. تفصیل تو ہم کچھ اس طرح ہے کہ من ادلتھا التفصیلیہ جار مجرور میں دو احتمال ہیں (۱) جار مجرور الحاصلۃ کے متعلق ہو کر الاحکام کی صفت ہو (۲) جار مجرور الحاصل کے متعلق ہو کر العلم کی صفت ہو ای العلم الحاصل من ادلتھا التفصیلیہ بعض حضرات کو یہ توھم ہوا کہ جار مجرور الحاصلۃ کے متعلق ہو کر الاحکام کی صفت ہیں مصنف نے ای العلم الحاصل سے اسی توہم کا ازالہ کیا ہے کہ جار مجرور العلم کے متعلق ہے نہ کہ بالاحکام کے اس کی تین وجہ بیان کیں (۱) **وحینئذ لا یخرج علم المقلد** سے وجہ اول کا بیان ہے جس کی تقریر اس طرح ہے کہ من ادلتھا سے مقصود علم مقلد کو خارج کرنا ہے اگر یہ احکام سے متعلق ہوں تو پھر علم مقلد خارج نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا فقہ اس علم کا نام ہے جو ایسے احکام کے ساتھ متعلق ہوتا ہے جو احکام شرعیہ عملیہ ہوں ایسے احکام جو ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہونے والے ہوں تو مقلد کا علم بھی ان احکام کے ساتھ تعلق پکڑتا ہے جو احکام دلائل تفصیلیہ سے حاصل ہوتے ہیں اگر چہ خود علم دلائل تفصیلیہ سے حاصل نہیں ہوتا تو اس صورت میں علم مقلد من ادلتھا سے خارج نہ ہوگا (۲) فالحاصل من الدلیل ھو العلم بالشئی سے دوسری دلیل بیان کی کہ دلیل سے ذات شئی اور نفس شئی حاصل نہیں ہوتی بلکہ دلیل سے کسی شئی کا علم حاصل ہوتا ہے شئی کی ذات اور وجود تو دلیل سے پہلے حاصل ہوتا ہے مثلاً دخان دلیل ہے **لعلم النار** اس سے علم **بالنار** حاصل ہوا نہ کہ وجود نار اسی طرح ایک طالب علم مدرسہ سے چلا گیا ہے کسی نے خبر دی دوسرے نے دلیل دی کہ میں نے اس کو اڈہ پر بس میں سوار ہوتے ہوئے دیکھا تو یہ دلیل ہے اس سے نفس حکم ثابت نہیں ہوا بلکہ علم بحکم ثابت ہوا ہے نفس حکم تو پہلے سے موجود تھا اگر وہ خبر نہ دیتا تو حکم تب بھی ثابت ہوتا البتہ ہمیں اس کا علم نہ ہوتا اگر من ادلتھا کو الاحکام کے متعلق کریں تو

پھر مقصد یہ ہوگا کہ خود نفس احکام ادلہ سے حاصل ہوتے ہیں حالانکہ یہ خلاف واقع ہے (بلکہ احکام کا علم ادلہ سے حاصل ہوتا)
(۳) تیسری وجہ **علی انہ** سے بیان کررہے ہیں کہ اگر من ادلتھا الاحکام کے متعلق ہوتو یہ درست نہیں ہے کیونکہ احکام سے مراد خطابات اللہ ہیں اور خطابات اللہ قدیم ہیں ان میں ادلہ سے حاصل ہونے کی صلاحیت ہی نہیں ہے کیونکہ حصول صفت حادث ہے، نیز احکام کے ادلہ سے حاصل ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ احکام ادلہ پر موقوف ہوں گے، حالانکہ قدیم کسی پر موقوف نہیں ہوسکتا توقف تو حدوث کی علامت ہے ان تین وجوہ کی بناء پر من ادلتھا الاحکام کے متعلق نہیں ہوسکتا بلکہ العلم کے متعلق ہے۔ **ومعنی حصول العلم من الدلیل الخ** غرض شارح تفتازانی جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ یہ کہنا من ادلتھا سے علم مقلد خارج ہوگیا ہے غلط ہے کیونکہ علم مقلد بھی ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہوتا ہے، کیونکہ علم مقلد منسوب ہے قول مجتھد کی طرف پھر قول مجتھد منسوب ہے اس کے علم کی طرف پھر علم مجتھد مستند ہے حکم کی دلیل کی طرف تو ان وسائط کے ذریعہ سے علم مقلد بھی حاصل من ادلہ التفصیلیہ ومستند الی الادلہ ہوا تو یہ کہنا کہ علم مقلد ادلہ تفصیلیہ سے خارج ہوگیا درست نہیں ہے۔ جواب، شارح تفتازانی جواب دے رہے ہیں کہ دلیل سے علم حاصل ہونے کا مطلب ہے کہ علم حاصل کرنیوالا خود بلا واسطہ براہ راست دلیل میں نظر وفکر تدبر کرکے اس سے حکم حاصل کرے لہذا اس سے علم مقلد خارج ہوگیا کیونکہ علم مقلد اگرچہ بالوسائط مستند ہوتا ہے ادلہ کی طرف اور ادلہ سے ہی حاصل ہوتا ہے لیکن مقلد کو یہ علم ادلہ میں غور وفکر کرنے کی وجہ سے حاصل نہیں ہوا بلکہ قول مجتھد سے اس کو علم حاصل ہوا ہے لہذا علم مقلد فقہ کی تعریف سے خارج ہوجائے گا **وقید التفصیلیہ** اس سے التفصیلیہ کی قید کا فائدہ بیان کیا کہ اس سے علم بالاحکام الشرعیہ العملیہ من ادلتھا الاجمالیہ خارج کرنا مقصد ہے اگر ایک حکم شرعی عملی کا علم ادلہ سے حاصل ہے لیکن وہ دلیل اجمالی ہے تو اس کو فقہ نہیں کہا جائے گا مثلا کہا جائے ھذا الحکم واجب، اس کی دلیل میں کہا جائے لوجود المقتضی تو اس کو فقہ نہیں کہا جائے گا یا یوں کہا جائے۔ **ھذا حکم لیس بواجب** دلیل یوں دی جائے لوجود النافی تو اسے بھی فقہ نہیں کہا جائے گا۔ **قولہ ولا شک انہ مکرر ذھب ابن الحاجب الخ** غرض شارح تفتازانی قول مصنف ولا شک انہ مکرر کی تردید اور علامہ ابن الحاجب کی تائید۔ تقریر یہ ہے کہ شارح فرماتے ہیں کہ علامہ ابن الحاجب نے بالاستدلال کی جو قید تعریف فقہ میں ذکر کی ہے مصنف کا اس کے متعلق یہ کہنا کہ یہ تکرار ہے درست نہیں ہے بلکہ غلط فہمی پر مبنی ہے مصنف نے یہ سمجھا کہ علامہ ابن الحاجب بالاستدلال کی قید سے علم مقلد کو خارج کرنا چاہتے ہیں پھر ماقبل کی طرف نظر دوڑائی تو ماقبل میں من ادلتھا التفصیلہ والی قید بھی علم مقلد کو خارج کررہی تھی تو انہوں نے علامہ صاحب پر اشکال کردیا کہ ولا شک انہ مکرر حالانکہ یہ اشکال غلط فہمی وقوۃ وہمی کی بناء پر ہوا دراصل علامہ صاحب اس سے علم مقلد کو خارج نہیں کرنا چاہتے کیونکہ وہ تو من ادلتھا سے خارج ہوچکا ہے بلکہ ابن الحاجب بالاستدلال کی قید سے علم جبرائیل

وعلم رسول کو خارج کرنا چاہتے ہیں کیونکہ علم جبرائیل وعلم رسول کو فقہ نہیں کہا جاتا وجہ یہ ہے احکام کا علم دو حال سے خالی نہیں یا ادلہ سے ہوگا یا نہ اگر نہیں ہے تو وہ علم علم اللہ ہے لہٰذا من ادلتھا التفصیلیہ سے علم واجب تعالیٰ خارج ہو گیا اگر احکام کا علم من الا دلہ ہو تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں یا وہ حصول علم من الدلیل بالضرورۃ والبداہۃ ہوگا یعنی دلیل میں غور وفکر سوچ و بچار کی ضرورت نہیں ہوگی بلکہ دلیل کو دیکھتے ہی بلا تدبر حکم معلوم ہوگا یا وہ علم بالاستدلال وبالاستنباط والاجتھاد تدبر و تفکر سوچ و بچار فی الدلیل اور مقدمات کو ترتیب دینے سے حاصل ہوگا اگر احکام کا علم دلیل سے تو حاصل ہو لیکن بالبداہۃ والضرورۃ ہو تو اصطلاح میں اس کو بھی فقہ نہیں کہا جاتا جیسے علم جبرائیل علم الرسول اور اگر حصول علم من الدلیل بطریق لاستدلال والاستنباط ہو تو اس کو اصطلاح میں فقہ کہا جاتا ہے جیسے مجتہد کا علم تو علامہ ابن الحاجب نے فقہ کی تعریف میں بالاستدلال کی قید لگا کر علم جبرائیل وعلم رسول کو خارج کیا ہے کیونکہ اس کو فقہ نہیں کہا جاتا لیکن مصنف کو وہم ہوا کہ بالاستدلال کی قید سے علم مقلد کو خارج کرنا مقصود ہے اس لیے انہوں نے اشکال کر دیا کہ یہ تکرار ہے۔ جواب! حاصل جواب یہ ہے کہ مصنف نے بالکل درست فرمایا ہے قید بالاستدلال ہر صورت میں مکرر بنتی ہے مصنف کو کوئی غلط فہمی اور تو ہم نہیں ہوا بلکہ آپ ہی مبتلائے تو ہم ہوئے ہیں آپ کا قول والمصنف توھم انہ احتراز عن علم المقلد خود مبنی علی التوہم ہے کیونکہ مصنف نے تو صرف اتنا کہا ہے کہ قید بالاستدلال مکرر ہے وجہ تکرار انہوں نے بیان نہیں کی یہ تو آپ نے بیان کی جو کہ مبنی بر توہم ہے مصنف کا مقصد یہ ہے کہ قید بالاستدلال ہر حال میں مکرر ہے خواہ یہ علم مقلد سے احتراز ہو یا علم جبرائیل وعلم الرسول سے کیونکہ جب من ادلتھا کا تعلق علم سے ہے تو اسی سے ثابت ہو رہا ہے کہ فقہ ایسے علم کا نام ہے جو ادلہ سے حاصل ہو اور حصول علم من ادلہ کا معنی خود شارح تفتازانی نے ہی بیان کیا ہے انہ ینظر فی الدلیل فیعلم منہ الحکم اس سے صاف واضح ہو رہا ہے کہ فقہ علم استدلالی کا نام ہے اور علم حاصل من الدلیل وہی ہوتا ہے جو دلیل میں نظر وفکر غور وفکر کرنے کے بعد حاصل ہو لہٰذا علم مقلد علم جبرائیل علم رسول سب من ادلتھا التفصیلیہ سے خارج ہو رہے ہیں لہٰذا اس کے بعد بالاستدلال کی قید ہر حال میں تکرار محض ہے (بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ مقصود مصنف ولا شک انہ مکرر سے یہ ہے کہ یہ قید کوئی ضروری نہیں کیونکہ مقصد اس کے بغیر بھی حاصل ہو جاتا ہے)۔ **فان قیل** سے شارح اشکال وجواب ذکر کر رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ بالاستدلال کی قید ہر حال میں مکرر ہے کیونکہ حصول علم من الادلہ (وہ علم جو ادلہ سے حاصل ہو) خود استدلال کی طرف مشعر ہے یعنی علم کے ادلہ سے حاصل ہونے کا مقصد ہی یہی ہے کہ وہ استدلال سے حاصل ہو لہٰذا بالاستدلال کی قید مکرر ہوئی کیونکہ علم جبرائیل علم رسول من الادلہ سے ہی خارج ہو گئے اور یہی بات تو مصنف نے متن کے اندر فرمائی تھی تو قول مصنف حق وصحیح ثابت ہوا۔ **قلنا لو سلم** شارح تفتازانی اس اشکال کے چار جواب دے رہے ہیں (۱) ہم تسلیم نہیں کرتے حصول علم من الادلہ مشعر الی الاستدلال ہے کیونکہ حصول علم من ادلہ کبھی بطریق الاستدلال ہوتا ہے اور کبھی

بطریق البداہۃ والحدس ہوتا ہے اب جو علم بداہت وحدس سے حاصل ہوتا ہے اسے یوں تو کہا جاتا ہے کہ یہ علم حاصل من الدلیل ہے یوں نہیں کہا جاتا کہ یہ حاصل من الاستدلال ہے لیکن شارح کا یہ عدم تسلیم مبنی علی التحکم والتعسف ہے کیونکہ چند سطور قبل شارح خود اعتراف کر چکے ہیں کہ حصول علم من ادلہ کا مقصد صرف اور صرف یہی ہے کہ دلیل میں نظر وفکر کر کے اس سے حکم کو اخذ کیا جائے عبارت ملاحظہ فرمائیے **ومعنی حصول العلم من الدلیل انه ینظر فی الدلیل فیعلم منه الحکم۔**

اس کے بعد شارح کے عدم تسلیم کو ہٹ دھرمی اور تنگ نظری کے علاوہ اور کیا کہا جا سکتا ہے (۲) جواب دوم **فذکر الاستدلال لتصریح بما علم ضمنا والتزاما** سے دیا ہے اگر تسلیم کر لیا جائے تو بھی بالاستدلال کی قید تکرار نہیں بلکہ تصریح **بما علم ضمنا والتزاما** ہے (۳) اولدفع الوہم سے تیسرا جواب ہے کہ یہ قید دفع وہم کیلئے ہے کوئی شخص کہہ سکتا تھا کہ علم جبرائیل علم رسول فقہ میں داخل ہیں اس وہم کو دفع کرنے کیلئے بالاستدلال کی قید لگا دی (۴) اوللبیان جواب رابع یہ ہے کہ یہ قید احترازی نہیں بلکہ قید واقعی ہے تعریف کی وضاحت و بیان کیلئے ہے اور ایسا شائع ذائع فی التعریفات ہے کہ بعض قیودات صرف وضاحت وتاکید کیلئے آتی ہیں وہ قیودات مخرجہ احترازیہ نہیں ہوتیں۔ ناظرین کرام غور فرمائیے شارح کے یہ تمام جوابات ضعیفہ اور تاویلات رکیکہ اور اعذار باردہ ساقطہ ہیں حق بات وہی ہے جو علامہ صدر نے کی ہے (ولا شک انہ مکرر) **والحق احق ان یتبع۔**

﴿متن توضیح﴾

ولما عرف الفقه بالعلم بالاحکام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال والحكم قيل خطاب الله تعالى! مصنف اپنی عبارت تنقیح کو ماقبل سے ربط دے رہے ہیں کہ جب ہم نے متن تنقیح میں فقہ کی تعریف ھوالعلم بالاحکام الشرعیۃ سے کی تو ہمارے اوپر واجب ہے کہ حکم کی تعریف کریں اور الشرعیہ کی بھی تعریف بیان کریں اس لیے ہم حکم کی تعریف کرتے ہیں بعض حضرات نے حکم کی تعریف کی ہے **خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير** مصنف نے وضاحت فرمائی کہ یہ تعریف امام ابوالحسن اشعری سے منقول ہے فقولہ خطاب اللہ سے فوائد قیود بیان فرما رہے ہیں کہ تعریف حکم میں خطاب اللہ درجہ جنس ہے جمیع خطابات اللہ کو بلا تقیید وتخصیص شامل ہے اور المتعلق بافعال المکلفین فصل اول ہے اس سے وہ خطابات اللہ خارج ہو گئے جو افعال واعمال مکلفین کے ساتھ متعلق نہیں جیسے قصص وامثال وہ آیات جو صفات اللہ کے ساتھ متعلق ہیں جیسے **لا اله الا الله** وغیرہ البتہ **والله خلقكم وما تعملون** جیسا خطاب افعال المکلفین میں داخل ہو کر حکم کی تعریف میں باقی ہے آیت کا معنی یہ ہے کہ

اللہ تعالی تمہارا بھی خالق ہے اور تمہارے اعمال کا بھی تو یہ بھی خطاب اللہ متعلق بہ اعمال مکلفین ہے حالانکہ اس کو فقہاء کی اصطلاح میں حکم نہیں کہا جاتا اس لیے اس کے اخراج کیلئے قید مزید کی ضرورت تھی تو بالاقتضا او التخییر کی قید لگا کر واللہ خلقکم وما تعملون ونحوہ کو خارج کر دیا گیا کیونکہ اقتضاء بمعنی طلب ہے اور واللہ خلقکم وما تعملون میں طلب فعل نہیں ہے بلکہ اس میں صرف خبر ہے کہ تمہارا اور تمہارے اعمال کا خالق اللہ ہے۔ **وھو اما طلب الفعل** سے مصنف یہ بیان فرماتے ہیں کہ بالاقتضاء او التخییر میں حکم کی تمام اقسام داخل ہوگئیں کیونکہ الاقتضاء بمعنی طلب ہے پھر طلب میں تعمیم ہے خواہ طلب فعل ہو خواہ طلب ترک ہو اگر طلب فعل ہے تو دو صورتیں ہیں طلب جازم ہوگی (منع عن الترک ہوگا) یا طلب غیر جازم (مع عدم منع الترک) اول واجب، دوم ندب، اگر طلب ترک ہو تو دو صورتیں ہیں طلب ترک جازم ہوگا یا غیر جازم اول حرام دوم مکروہ تحریمی و تنزیہی او التخییر میں اباحت آ گئی تو حکم کی چھ اقسام آ گئیں۔

وقد زاد البعض او الوضع الخ مصنف یہ فرماتے ہیں کہ بعض حضرات نے تعریف حکم میں اوالوضع کی قید کا اضافہ کیا ہے ای بالاقتضاء او التخییر او الوضع ،اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان حضرات نے اوالوضع کی قید کا اضافہ کیوں کیا تو مصنف اس کا جواب دے رہے ہیں کہ ان حضرات نے ایک اشکال سے بچنے کیلئے اس قید کا اضافہ کیا اشکال کی تقریر یہ ہے کہ حکم بمعنی خطاب اللہ کی دو قسمیں ہیں (۱) حکم تکلیفی (۲) حکم وضعی حکم تکلیفی ، وہ ہے جس میں مکلفین کو افعال و اعمال کی تکلیف دی گئی ہو کما مر سابقا (۲) حکم وضعی وہ ہے جس میں یہ بیان کیا گیا کہ فلاں چیز فلاں کیلئے سبب ہے جیسے دلوک شمس سبب صلوۃ ہے یا اسمیں یہ بیان کیا گیا ہو کہ فلاں شئی فلاں کیلئے شرط ہے جیسے طہارت شرط صلوۃ ہے یا یہ بیان کیا جائے کہ فلان شئی فلان کیلئے مانع ہے جیسے النجاسة فی بدن المصلی مانعة عن الصلوة. ونحوھا سے یہی مانعیت مراد ہے خلاصہ ایں کہ حکم وضعی میں سببیت مسببیت شرطیۃ ومشروطیۃ ومانعیت کا بیان ہوتا ہے اس میں کسی فعل کا طلب نہیں ہوتا اب اشکال یہ ہوتا تھا کہ اگر حکم کی تعریف میں صرف بالاقتضاء او التخییر پر اکتفاء کیا جائے اوالوضع کی قید نہ لگائی جائے تو تعریف حکم اپنی دو قسموں میں سے ایک (یعنی خطاب تکلیفی) کو تو شامل ہوگی لیکن خطاب وضعی کو شامل نہیں ہوگی تو تعریف حکم جامع نہیں رہے گی اسی اشکال (غیر جامعیت تعریف حکم) سے بچنے کیلئے بعض حضرات نے تعریف حکم میں اوالوضع کی قید کا اضافہ کیا تا کہ تعریف حکم اپنی دونوں قسموں کو شامل ہو کر جامع بن جائے و البعض لم یذکر الوضعی، اور بعض حضرات اوالوضع کی قید کا اضافہ نہیں کرتے اب ان پر اشکال ہوا کہ پھر تو حکم کی تعریف جامع نہ رہی صرف حکم تکلیفی پر صادق آ رہی ہے حکم وضعی پر صادق نہیں آ رہی تو وہ جواب دیتے ہیں کہ حکم کی تعریف جامع ہے دونوں قسموں کو شامل ہے الاقتضاء میں حکم وضعی بھی داخل ہے کیونکہ الاقتضاء کی دو قسمیں ہیں کبھی اقتضاء صریحی ہوتا ہے اور کبھی ضمنی حکم وضعی میں اگر چہ صراحۃ اقتضاء نہیں ہوتا لیکن ضمنا اس میں بھی اقتضاء فعل ہوتا ہے

مثلاً **دلوک شمس سبب صلوٰۃ** ہے تو بظاہر اس میں سببیت کا بیان ہے لیکن ضمناً اس میں اقتضاء فعل ہے اس کا معنی یہ ہوگا کہ جب دلوک شمس پایا جائے تو نماز واجب ہے وجوب فعل من باب الاقتضاء ہے لہٰذا حکم وضعی الاقتضاء میں داخل ہو گیا اور حکم کی تعریف اپنی دونوں قسموں کو شامل ہو کر جامع ہو گئی اس لیئے اوالوضع کی قید کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ **لکن الحق هو الاول** سے مصنف اپنی رائے بیان فرما رہے ہیں کہ میرے نزدیک حق بات یہ ہے کہ حکم کی تعریف میں اوالوضع کی قید ہونی چاہئے تاکہ تعریف دونوں قسموں کو شامل ہو جائے باقی رہی دوسرے حضرات کی دلیل کہ حکم وضعی الاقتضاء میں داخل ہے تو مصنف اس کا جواب دے رہے ہیں حکم وضعی کو الاقتضاء میں داخل کرنا درست نہیں ہے کیونکہ دونوں مفہوم وحقیقت کے اعتبار سے ایک دوسرے کی متغایر و متباین ہیں کیونکہ تکلیفی کا مفہوم **خطاب الله المتعلق الخ**، اور حکم وضعی کا مفہوم تعلق شئی بشئی آخر ہے لہٰذا ایک کو دوسرے میں داخل کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ ہر ایک کو مستقلاً ذکر کرنا ضروری ہے البتہ بعض صورتوں میں یہ دونوں ایک دوسرے کو لازم ملزوم ہوتے ہیں ایک حکم مستلزم ہوتا ہے دوسرے کو مثلاً دلوک شمس کی سببیت مستلزم ہے وجوب صلوٰۃ کو لیکن اس سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ یہ دونوں متحد ہو جائیں اتحاد اور ہوتا ہے استلزام اور ہوتا ہے لہٰذا مصنف نے مذہب اول کو راجح قرار دیا ہے۔ **وبعضهم قد عرف الحكم الشرعي بهذا اى بعض المتاخرين**، پہلے تو مصنف نے یہ بیان کیا تھا کہ بعض اشاعرہ مطلق حکم (حکم بسیط) جس میں شرعی کی قید نہیں ہے اس کی تعریف **خطاب الله تعالى الخ** کے ساتھ کرتے ہیں اب یہ بیان کر رہے ہیں کہ بعض متاخرین اشاعرہ حکم مطلق کی یہ تعریف نہیں کرتے بلکہ حکم شرعی (حکم ہو اور ہو بھی شرعی) یعنی حکم مقید بقید الشرعی کی تعریف **خطاب الخ** کے ساتھ کرتے ہیں لہٰذا اس صورت میں مطلق حکم کی تعریف خطاب اللہ تعالیٰ نہیں ہوگی بلکہ حکم مطلق کی تعریف اسناد امر الی امر آخر ہوگی۔ **والفقهاء يطلقونه على ماثبت بالخطاب الخ** تعریف سابق تو عندالاصولیین تھی اب مصنف فقہاء کی تعریف بیان کر رہے ہیں عندالفقہاء حکم کی تعریف ہے ماثبت بالخطاب وہ چیز جو خطاب سے ثابت ہو مثلاً **اقيموا الصلوة** اس سے وجوب صلوٰۃ ثابت ہو رہا ہے تو وجوب کو حکم کہا جائے گا :سوال؛ معنی فقہاء اور معنی اصولیین میں فرق کیا ہے۔ جواب: فرق واضح ہے کہ معنی اصولیین خطاب اللہ ہے اور خطاب اللہ من صفات اللہ ہے تو دریں صورت حکم بمعنی خطاب اللہ ہو کر صفۃ اللہ ہوگا اور حکم بمعنی ماثبت بالخطاب یہ فعل مکلّف کی صفت ہے تو خلاصہ فرق یہ ہے کہ حکم بمعنی خطاب اللہ صفۃ اللہ ہے اور حکم بمعنی ماثبت بالخطاب صفۃ فعل خلق اللہ ہے۔ **بطريق اطلاق المصدر** جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہے کہ حکم مصدر ہے لہٰذا اس کا معنی ماثبت بالخطاب درست نہیں ہے کیونکہ ماثبت بالخطاب معنی مصدری نہیں ہے بلکہ حاصل بالمصدر ہے حالانکہ مصدر کا معنی بھی مصدری ہونا چاہئے۔ جواب! مصنف خود جواب دے رہے ہیں کہ حقیقۃً تو حکم مصدر ہے لیکن یہاں مصدر کو مبنی للمفعول (اسم مفعول) کے معنی میں نقل کیا گیا مجازاً تو حکم بمعنی ما حکم

بہ وما خوطب بہ یا محکوم بہ کے ہوگا جیسے خلق کو مجاز المخلوق کے معنی میں کیا گیا. اب یہ معنی مجازی (ما ثبت بالخطاب) فقہاء کے ہاں شائع ذائع مشہور ومعروف ہو چکا ہے لہٰذا اس کو منقول اصطلائی کہا جائے گا اور منقول اصطلاحی حقیقت اصطلاحی ہوتی ہے اب حکم بمعنی خطاب اللہ باعتبار لغت حقیقت لیکن باعتبار اصطللاح مجاز ہے اور حکم بمعنی (ما خوطب به) باعتبار اصطلاح حقیقت باعتبار لغت مجاز ہے۔

﴿شرح تلویح﴾

قوله ولما عرف الفقه اقول لمذكور فى كتب الشافعية غرض شارح تفتازانی اعتراض علی المصنف ہے! حاصل اشکال یہ ہے کہ آپ نے یہ فرمایا ہے کہ بعض اشاعرہ خطاب اللہ تعالی کو مطلق حکم کی تعریف قرار دیتے ہیں جو مطلق حکم ماخوذ ومذکور فی تعریف الفقہ ہے اور بعض اشاعرہ خطاب اللہ کو حکم شرعی جو متعارف بین الاصولیین ہے اس کی تعریف قرار دیتے ہیں یہ جو آپ نے معرف میں اشاعرہ کے اختلاف کو ذکر کیا ہے کہ بعض اشاعرہ کے نزدیک معرف مطلق حکم ہے بعض کے نزدیک معرف حکم شرعی ہے یہ بالکل غلط ہے بلکہ تمام کتب شافعیہ واشاعرہ کا اتفاق ہے کہ خطاب اللہ تعالی المتعلق بافعال مکلفین اس حکم شرعی کی تعریف ہے جو متعارف بین الاصولیین ہے نہ کہ اس حکم (مطلق) کی جو تعریف فقہ میں ماخوذ ومذکور ہے لہٰذا مصنف کا قیل وقیل کہنا غلط ہے مصنف سے یہ غلطی ہوئی کہ انہوں نے یہ کہہ دیا کہ خطاب اللہ اس حکم مطلق کی تعریف ہے جو فقہ میں مذکور ہے اور شرعی کی قید زائد ہے معرف میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے اور یہ بھی کہہ دیا کہ خطاب اللہ کا حکم شرعی کی تعریف ہونا اشاعرہ کی رائے ہے حالانکہ یہ تینوں باتیں غلط ہیں چونکہ مصنف نے کتب شوافع کا مطالعہ نہیں کیا اس لیے اس سے یہ غلطی ہوگئی۔ جواب! شارح تفتازانی کو اس اعتراض کا جواب دیا گیا ہے کہ اولاً تو آپ کا یہ قول المذکور فی کتب الشافعیہ غلط ہے کیونکہ کتب شافعیہ میں کہیں بھی اس طرح مذکور نہیں ہے جس طرح آپ نے کہا ہے اگر المذکور کی بجائے المفہوم کہتا تو لکان اولی. نیز مصنف کی بات بالکل درست ہے کہ بعض اشاعرہ کے نزدیک اس حکم مطلق کی تعریف ہے جو مذکور فی تعریف الفقہ ہے چنانچہ شرح منہاج کی عبارت ملاحظہ فرمائیں۔ **واجاب بعضهم بان المحدود الحكم الشرعى الذى هو فقه لا مطلق الحكم الشرعى** یہ عبارت صاف دلالت کر رہی ہے کہ خطاب اللہ حکم فقہی کہ تعریف ہے نہ حکم شرعی کی

فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعى بهذا اى بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين یہاں سے شارح حکم بمعنی خطاب اللہ کے الفاظ کی تشریح کرنا چاہتے ہیں سب سے پہلے یہ وضاحت کر دی کہ بعض اشاعرہ نے حکم شرعی کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کی ہے (اعتراض شارح تفتازانی صاحب نے ابھی ابھی گذشتہ

عبارت میں مصنف کی پرزور تردید کی کہ خطاب اللہ تعالی تمام اشاعرہ کے نزدیک حکم شرعی کی تعریف ہے اس کو بعض اشاعرہ کی طرف منسوب کرنا درست نہیں ہے لیکن یہاں خود فرمایا۔ **عرف بعض الاشاعرہ الحکم الشرعی بخطاب اللّٰہ فقد وقع فیما ردہ علی المصنف** شارح تفتازانی کو لفظ بعض ذکر نہیں کرنا چاہیے تھا یوں کہتا **فقد عرف الاشاعرۃ** جواب بعض حضرات نے تفتازانی پر وارد ہونے والے اشکال یہ جواب دیا ہے کہ فنقول جمع متکلم کا صیغہ نہیں ہے بلکہ عبارت **فیقول** ہے اور یقول کی ضمیر راجع بسوئے مصنف ہے لیکن یہ جواب مخدوش ہے کیونکہ تمام نسخوں میں عبارت **فنقول** (بالنون) ہے نیز مصنف نے یہ تعریف ذکر نہیں کی کیونکہ تفتازانی نے جو تعریف نقل کی ہے وہ المکلفین کی نون تک ہے جب کہ مصنف کی تعریف آگے جا کر **او التخییر** پر ختم ہوتی ہے۔ جواب! (۲) تفتازانی کی عبارت کا مقصد ہے کہ بعض اشاعرہ نے اس تعریف کو ذکر کیا اور بعض نے ذکر تو نہیں کیا لیکن اس تعریف کے ساتھ اتفاق کر کے اسکو قبول کیا۔ جواب! (۳) مقصود یہ ہے کہ بعض اشاعرہ نے یہ حکم شرعی کی تعریف کی اور بعض نے مطلق حکم کی لیکن ان کی مراد بھی حکم مطلق سے حکم شرعی ہی ہے۔ جواب! (۴) شارح تفتازانی کا مقصد یہ ہے کہ تمام اشاعرہ اس بات پر تو متفق ہیں کہ خطاب اللہ کا معرف حکم شرعی ہے البتہ تعریف میں اختلاف ہے بعض اشاعرہ حکم شرعی کی تعریف المکلفین تک کرتے ہیں بعض او التخییر تک اور بعض او الوضع کی قید کا اضافہ کرتے ہیں تو بعض الاشاعرہ کی قید بالنظر الی التعریف ہے لا بالنظر الی المعرف کیونکہ معرف بالاتفاق حکم شرعی ہے ولکن ھذا الجواب بعید عن ظاہر عبارۃ الشارح، واللہ اعلم بالصواب **والخطاب فی اللغۃ الخ** یہاں سے شارح تفتازانی خطاب کا لغوی مجازی مرادی معنی بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ خطاب کا لغوی معنی **توجیہ الکلام نحو الغیر للافھام** یعنی کلام کو متوجہ کرنا غیر کی طرف للافہام (سمجھانے کیلئے) تو لغوی معنی کے اعتبار سے خطاب مصدر ہے اس کا معنی مصدری ہے لیکن معنی مصدری یہاں مراد نہیں ہوسکتا لہذا یہاں مصدر کو نقل کیا گیا **ما یقع بہ التخاطب** یا **ما خوطب بہ** کی طرف یا محل خطاب کی طرف جسے کلام کہا جاتا ہے لہذا اب خطاب سے مراد کلام ہوگی **وھو ھھنا** سے مرادی معنی بیان کررہے ہیں کہ یہاں **ما یقع بہ التخاطب** اور کلام سے کلام ازلی مراد ہے جو صفۃ اللہ ہے۔ **ومن ذھب الی ان الکلام لا یسمی الخ** غرض شارح جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہے کہ آپ نے خطاب سے **ما یقع بہ التخاطب** مراد لیا ہے اور پھر یہ ارشاد فرمایا کہ اس سے کلام نفسی ازلی مراد ہے یہ غلط ہے کیونکہ کلام نفسی ازلی پر خطاب صادق نہیں آتا اس لئے کہ ازل میں کوئی مخاطب موجود ہی نہیں تھا کہ اس کو خطاب کیا گیا ہو۔ جواب! **ومن ذھب** سے اسی اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ اصل میں یہاں دو مذہب ہیں ایک مذہب یہ ہے کہ کلام ازلی پر خطاب کا لفظ صادق آتا ہے اس کو بھی خطاب کہا جاتا ہے اور خطاب کی تعریف اس پر بھی صادق ہے (۲) بعض حضرات کہتے ہیں کہ خطاب کی تعریف توجیہ الکلام

کلام نفسی ازلی پر صادق نہیں آتی صرف کلام لفظی پر صادق آتی ہے اس لیے ان حضرات نے خطاب کی تعریف میں تھوڑا سا رد وبدل کیا ہے انہوں نے خطاب کی دو تعریفیں کی ہیں (۱) الکلام الموجه للافهام یعنی وہ کلام جو متوجہ کی جائے سمجھانے کیلئے (۲) **هو الكلام المقصود منه افهام من هو متهيء لفهمه** یعنی خطاب وہ کلام ہے جس سے مقصود اس شخص کو سمجھانا ہو جو سمجھنے کیلئے تیار ہو اب یہ دو تعریفیں کلام لفظی اور کلام نفسی دونوں پر صادق آرہی ہیں کیونکہ قصد افہام کا تعلق ہوتا ہی کلام نفسی کے ساتھ ہے کلام لفظی تو کلام نفسی کو سمجھانے کا وسیلہ اور ذریعہ ہوتی ہے سوال: یہ ہوتا ہے کہ خطاب کی یہ تعریفیں بھی کلام نفسی ازلی پر صادق نہیں آتیں کیونکہ اول تعریف تھی الکلام الموجہ للافہام تو افہام اور سمجھانا تب ہوگا جب کوئی مخاطب سمجھنے والا بھی موجود وحاضر ہو حالانکہ ازل میں تو کوئی مخاطب موجود نہیں تھا اسی طرح تعریف ثانی بھی کلام نفسی ازلی پر صادق نہیں آتی کیونکہ (المقصود منه افهام من هو متهيء لفهمه) اس بات کو مقتضی ہے کہ بوقت خطاب کوئی مخاطب متهيئ لفهمه موجود ہو حالانکہ ازل میں تو کوئی مخاطب نہیں تھا۔ جواب: یہ دونوں تعریفیں کلام ازلی نفسی پر صادق آرہی ہیں کیونکہ متهيئ لفهمه کیلئے ارادہ افہام کرنا اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ وہ بوقت قصد وارادہ بھی موجود وحاضر ہو بلکہ جب افہام بالفعل ہوگا تو اس وقت اس متهيئ للفهم کا وجود حضور ضروری ہوگا بوقت ارادہ افہام نہ وجود ضروری ہے اور نہ حضور خلاصہ ایں کہ ازل میں کلام نفسی کو خطاب کہنے کیلئے کسی مخاطب کا موجود ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔ **ومعنى تعلقه بافعال المكلفين الخ** غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ حکم کی تعریف جامع نہیں ہے اپنے افراد میں کسی فرد پر بھی صادق نہیں آتی کیونکہ المتعلق بافعال المکلفین میں افعال بھی جمع ہے اور مکلفین بھی جمع ہے تو مقصد یہ ہوگا کہ حکم اس خطاب اللہ کو کہتے ہیں جو تمام مکلفین کے تمام افعال کے ساتھ تعلق پکڑے حالانکہ کوئی بھی ایسا خطاب اللہ موجود نہیں ہے جو تمام مکلفین کے تمام افعال کے ساتھ متعلق ہو تو اس وقت دو خرابیاں لازم آئیں گی ایک یہ کہ تعریف جامع نہیں رہے گی حکم کے کسی فرد پر صادق نہیں آئے گی دوسری یہ خرابی لازم آئے گی خواص النبی ﷺ بھی تعریف حکم سے خارج ہو جائیں گے مثلاً اباحة النكاح ما فوق الاربعه نبی کریم ﷺ کے ساتھ خاص ہے تو یہ خطاب جمیع مکلفین کے ساتھ متعلق نہیں ہے بلکہ صرف مکلف واحد (نبی کریم ﷺ) کے ساتھ متعلق ہے۔ جواب! حاصل جواب یہ ہے کہ یہاں افعال جمع ہے اور یہ مضاف ہے المکلفین کی طرف اور وہ بھی جمع معرف باللام ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ جب جمع معرف باللام ہو یا مضاف الی الجمع المعرف باللام ہو تو اس کی جمعیت باطل ہو جاتی ہے اور وہ جمع جنس کے حکم میں ہو جاتی ہے اور ایک فرد پر بھی صادق آسکتی ہے لہٰذا یہاں بھی افعال جمع سے جنس فعل مراد ہوگی اور المکلفین سے جنس مکلف مراد ہوگا اب المتعلق بافعال المکلفین کا معنی ہوگا حکم وہ خطاب اللہ ہے جو جنس مکلف کے کسی ایک فعل کے ساتھ متعلق ہو اب تعریف صحیح ہوگی اور دونوں خرابیاں دفع ہو جائیں گی تعریف جامع لجمیع

الافراد بھی ہوگی اور خواص النبی ﷺ بھی تعریف میں داخل ہو جائیں گے کیونکہ وہ ایک مکلّف (نبی کریم ﷺ) کے ساتھ متعلق ہیں البتہ وہ خطاب اللہ جو کسی مکلّف کے کسی فعل کے ساتھ متعلق نہیں ہیں وہ المتعلق بافعال المکلفین سے خارج ہو جائیں گے مثلاً وہ خطاب اللہ جو اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات وتنزیہات سے متعلق ہیں۔ **لا یقال اضافة الخطاب الی اللہ تعالی الخ** غرض اشکال وجواب۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ حکم کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کی گئی ہے اور خطاب کی اضافت اللہ کی طرف ہے اور اضافت اختصاص مضاف بالمضاف الیہ کو مقتضی ہوتی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ حکم صرف اللہ ہی کے خطاب کو کہا جاتا ہے اور صرف اسی کی اطاعت واجب ہے حالانکہ خطاب النبی کو بھی حکم کہا جاتا ہے اس کی اطاعت بھی واجب ہے اسی طرح اولی الامر کی اطاعت اور غلام کیلئے آقا کی اطاعت بھی واجب ہے ان سب کے خطاب کو بھی حکم کہا جاتا ہے لیکن حکم کی تعریف ان پر صادق نہیں آ رہی تو تعریف جامع نہ رہی۔ جواب: خلاصہ جواب یہ ہے کہ اضافت خطاب الی اللہ مفید اختصاص ہے اور یہ اختصاص بالکل صحیح ہے حکم صرف اللہ ہی کے خطاب کو کہا جاتا ہے باقی رہا اطاعت النبی وحکم النبی واطاعت اولی الامر وغیرہ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی اطاعت بھی بحکم اللہ وبخطاب اللہ وبایجاب اللہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی اطاعت کا حکم فرمایا ہے. اللہ تعالیٰ اگر ان کی اطاعت کا حکم نہ فرماتے تو ان کی اطاعت بھی واجب نہ ہوتی اس سے ثابت ہوا کہ حقیقتاً حکم صرف خطاب اللہ ہی کا نام ہے لہٰذا تعریف جامع ہے خطاب النبی وغیرہ خطاب اللہ میں داخل ہو جائینگے۔ **ثم اعترض علی هذا التعریف بانه غیر مانع الخ** گذشتہ اعتراض جامعیت پر وارد تھا یہ اعتراض! مانعیت پر ہے کہ حکم کی تعریف خطاب اللہ مانع نہیں ہے کیونکہ وہ قصص جو مکلفین کے احوال بیان کر رہے ہیں اور وہ اخبار جو مکلفین کے اعمال سے متعلق ہیں مثلاً **واللہ خلقکم وما تعملون** یہ ایک خبر ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں اور تمہارے اعمال کو پیدا فرمایا تو یہ بھی ایک خطاب ہے جس کا تعلق اعمال وافعال مکلفین کے ساتھ بصورت خبر ہے تو یہ دونوں تعریف حکم میں داخل ہو رہے ہیں حالانکہ ان کو حکم نہیں کہا جاتا۔ جواب! اس کے دو جواب دیے گئے ہیں بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ حکم کی تعریف میں ہم بالاقتضاء اوالتخییر کی قید لگا دیں گے تو یہ اعتراض دفع ہو جائے گا اور تعریف مانع ہو جائے گی کیونکہ خطاب اللہ کا تعلق افعال کے ساتھ قصص میں اسی طرح خطاب کا تعلق اعمال مکلفین کے ساتھ اخبار میں، یہ اقتضاء اور تخییر والا تعلق نہیں ہے ان میں نہ اقتضاء ہے اور نہ ہی تخییر کیونکہ تخییر کا معنی ہے مکلّف کو فعل وترک دونوں کا اختیار دے دیا جائے اور اقتضاء کا معنی ہے مکلّف سے فعل کا مطالبہ کیا جائے اور ترک سے منع ہو اس کو ایجاب کہتے ہیں یا فعل کا مطالبہ ہو لیکن ترک سے ممانعت نہ ہو اس کو ندب کہتے ہیں، یا ترک فعل کا مطالبہ ہو اور فعل سے ممانعت ہو اس کو تحریم کہتے ہیں، یا ترک کا مطالبہ ہو لیکن فعل سے منع نہ ہو اس کو کراہت کہتے ہیں اور یہ تمام اقسام ان قصص واخبار میں نہیں پائی جاتیں جو افعال مکلفین کے احوال کو بیان کرتی ہیں لہٰذا یہ دونوں

(قصص واخبار) حکم کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے۔ وقد یجاب سے دوسرا جواب ہے بعض حضرات نے جواب دیا ہے تعریف حکم کو مانع بنانے اور قصص واخبار کو تعریف سے نکالنے کیلئے بالاقتضاء اوالتخییر کی قید لگانے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ یہاں قید حیثیت مراد ہے یعنی **خطاب اللہ المتعلق بفعل المکلف من حیث ھو فعل المکلف** مقصد یہ ہے کہ حکم وہ خطاب ہے جو فعل مکلفین کے ساتھ متعلق ہو اس حیثیت سے کہ وہ افعال مکلفین ہیں اور خطاب اللہ کا تعلق قصص اور اخبار کے ساتھ فعل مکلف ہونے کی حیثیت سے نہیں ہے بلکہ بایں حیثیت ہے کہ انھا امور صادرۃ عن الموجودات یعنی بحیثیت امور موجودہ ومتحققہ ہونے وبایں طور کہ ایسے امور دنیا میں متحقق وموجود ہو چکے ہیں ان کے ساتھ خطاب اللہ متعلق ہے لہٰذا یہ حکم کی تعریف میں داخل نہیں ہوں گے اور تعریف حکم مانع ہوگی۔ **قولہ قد زاد البعض اعترضت المعتزلۃ علی ھذا التعریف بثلاثۃ اوجہ** غرض شارح توضیح متن! شارح کہتے ہیں کہ اشاعرہ نے حکم کی جو تعریف خطاب اللہ تعالی کے ساتھ کی ہے اس پر معتزلہ نے تین وجوہ سے اعتراض کیا مصنف نے صرف ایک اعتراض کا ذکر کر کے اشاعرہ کی طرف سے اس کا جواب نقل کیا وہ ہے او الوضع کی قید لگا کر حکم وضعی کو تعریف میں داخل کرنا باقی دو اعتراض مصنف نے متن میں ذکر نہیں کیے شارح تفتازانی تین اشکالات کو تفصیل سے ذکر کر کے ان کے جوابات دے رہے ہیں۔ **الاول ان الخطاب عندکم قدیم الخ** پہلا اعتراض! معتزلہ کی طرف سے کیا گیا ہے کہ آپ نے حکم کی تعریف خطاب اللہ سے کی ہے اور تمہارے نزدیک خطاب قدیم ہے (کیونکہ خطاب سے مراد کلام نفسی ہے وھو قدیم) اور حکم حادث ہے تو معرف یعنی حکم حادث ہے اور اس کی تعریف (خطاب اللہ) قدیم ہے تو تعریف الحادث بالقدیم لازم آئے گی اور یہ باطل ہے کیونکہ تعریف الضد بالضد لا یجوز سوال! یہ ہوا کہ حکم کیوں حادث ہے اس کے جواب میں شارح حکم کے حادث ہونے پر دو دلیلیں بیان کر رہے ہیں (۱) پہلی دلیل حدوث حکم پر یہ ہے کہ حکم متصف ہوتا ہے حصول بعد العدم کے ساتھ بعنوان دیگر حکم مسبوق بالعدم ہوتا ہے یعنی پہلے معدوم ہوتا ہے بعدہ معرض وجود میں آتا ہے شارح نے اس کی مثال بیان کی حلت المرائۃ اس میں حلت ایک حکم ہے جو عدم کے بعد وجود میں آیا ہے کیونکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ عورت میں پہلے حلت والا حکم معدوم تھا بعد میں حاصل ہوا اور جو شئی عدم کے بعد وجود میں آئے وہ یقیناً حادث ہوتی ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ حکم حادث ہے (۲) حکم کے حادث ہونے پر دلیل دوم یہ بیان کی کہ حکم معلل ہوتا ہے بالعلۃ الحادثہ اور ضابطہ یہ ہے کہ حدوث علت مستلزم ہوتا ہے حدوث معلول کو لہٰذا جب علت حادث ہوگی تو حکم بھی حادث ہوگا شارح نے مثال ذکر کی حلت بالنکاح وحرمت بالطلاق حلت وحرمت دو حکم ہیں حلت کی علت نکاح اور حرمت کی علت طلاق ہے اور یہ دونوں علتیں حادث ہیں لہٰذا ان کے معلول (حکم) بھی حادث ہونگے ان دو دلیلوں سے حکم کا حادث ہونا ثابت ہو گیا، اعتراض اول کا حاصل یہ ہوا کہ حکم حادث ہے اور خطاب

قدیم ہے لہذا تعریف الحکم خطاب اللہ کے ساتھ کرنا صحیح نہیں ہے۔ دوسرا اعتراض! معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر دوسرا اشکال یہ کیا گیا ہے کہ آپ کی تعریف کلمہ او پر مشتمل ہے بالاقتضاء او التخییر اور ضابطہ یہ ہے کہ تعریفات میں، او، کا ذکر قبیح ہے وجہ یہ ہے کہ کلمہ او تشکیک وتردید کیلئے وضع کیا گیا ہے یعنی دوسرے کو شک اور تردد میں مبتلاء کرنے کیلئے آتا ہے اگر یہ تعریف میں ذکر کیا جائے تو یہ شک اور ابہام پیدا کردے گا حالانکہ تعریف تو معرف کی وضاحت اور اس کو معین ومشخص کرنے کیلئے ہوتی ہے تو او تشکیک وتردید کیلئے آتا ہے لہذا یہ تعریف وتحدید کے منافی ہوگا اسی بناء پر او کا ذکر تعریفات میں جائز نہیں ہے۔ تیسرا اعتراض! انه غیر جامع معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر تیسرا اشکال جس کو مصنف نے بھی ذکر کیا ہے کہ آپ نے جو حکم کی تعریف کی ہے یہ جامع نہیں ہے کیونکہ حکم کی دو قسمیں ہیں، تکلیفی ،حکم وضعی ، یہ تعریف حکم تکلیفی کو شامل ہے لیکن حکم وضعی پر صادق نہیں آتی حکم وضعی کی تعریف گذر چکی ہے تعلق شئی بشئی آخر شارح اس کی مثالیں بیان کررہے ہیں مثلا سببیت دلوک شمس لوجوب صلوۃ ظہر، شرطیۃ الوضوء لصلوۃ، مانعۃ النجاسۃ عن الصلوۃ یہ سب احکام وضعیہ ہیں لیکن تعریف حکم ان پر صادق نہیں آرہی کیونکہ ان میں نہ اقتضاء ہے اور نہ ہی تخییر لہذا تعریف حکم جامع نہیں ہے۔ **والمصنف اھمل الخ** تین اعتراضات ذکر کرنے کے بعد شارح تفتازانی نے خود مصنف پر اشکال کردیا کہ مصنف نے حکم وضعی کی تعریف کرتے ہوئے سببیہ اور شرطیہ کو تو ذکر کردیا لیکن مانعیت کو چھوڑ دیا مصنف کیلئے یہ مناسب نہیں تھا شارح کے اشکال کا جواب دیا گیا ہے کہ مصنف نے ونحوھما کا ذکر کرکے مانعیت کو بھی تفسیر میں داخل کیا ہے لہذا مصنف نے مانعیۃ کا ذکر مھمل نہیں کیا بلکہ شارح نے اس کی طرف التفات نہیں کیا نیز یہ جواب! بھی دیا گیا ہے کہ مقصود مصنف حکم وضعی کی مثال بیان کرنا ہے نہ کہ تمام اقسام لہذا اشکال لغو ہے۔ فاجابت الاشاعرۃ سے شارح اشاعرہ کی طرف سے اشکالات ثلاثہ کے بالترتیب جوابات ذکر فرمارہے ہیں پہلے اشکال کا جواب یہ ہے کہ معتزلہ صاحب آپ کو کس نے کہا ہے کہ ہمارے نزدیک حکم حادث ہے ہمارے نزدیک تو جس طرح خطاب قدیم ہے اسی طرح حکم بھی قدیم ہے تو یہ تعریف القدیم بالقدیم ہے اور یہ جائز ہے باقی آپ نے جو دو دلیلیں حدوث حکم پر بیان کی تھیں ہم ان کا جواب دیتے ہیں (۱) حدوث حکم پر پہلی دلیل یہ بیان کی گئی تھی کہ حکم متصف بالوجود بعد العدم ہوتا ہے پہلے معدوم ہوتا ہے بعد میں موجود ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حکم میں دو درجے یا دو اعتبار ہیں (۱) نفس وذات حکم (۲) دوسری چیز ہے حکم کا تعلق کسی چیز کے ساتھ تو نفس حکم مسبوق بالعدم اور متصف بالعدم نہیں ہوتا البتہ تعلق حکم بالشئی یہ حادث اور متصف بالحصول بعد العدم ہوتا ہے اور اعتراض میں جو مثال دی گئی تھی حلت المرئۃ تو اسکا مطلب بھی یہی ہے کہ عورت کے ساتھ پہلے حلت کا تعلق نہیں تھا بعد میں نکاح کی وجہ سے حلت کا تعلق اس کے ساتھ ہوگیا ہے یہ مطلب نہیں کہ نفس حلت پہلے نہیں تھی بعد میں وجود میں آئی بلکہ نفس حلت تو ازل وابد سے موجود تھی البتہ اس عورت کے ساتھ اس کا

تعلق اب ہوا ہے لہٰذا جب ثابت ہو گیا کہ نفس حکم قدیم ہے تو آپ کی دلیل باطل ہو گئی (۲) دوسری دلیل کا جواب یہ ہے آپ نے یہ فرمایا کہ حکم معلول ہوتا ہے علت حادثہ کے ساتھ اور جب علت حادث ہو تو معلول بھی حادث ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہم آپ کا صغریٰ تو تسلیم کرتے ہیں کہ حکم معلل بالعلت الحادثہ ہوتا ہے لیکن کبریٰ تسلیم نہیں کرتے کہ جب علت حادث ہو تو معلول (حکم) بھی حادث ہوتا ہے بلکہ ہم عرض کرتے ہیں کہ علت کی دو قسمیں ہیں (۱) علت مؤثرہ وموجبہ، یہ وہ علت ہے کہ جو وجود اور ثبوت حکم (معلول) میں اثر کرتی ہے یعنی علت کی وجہ سے ہی حکم اور معلول کو وجود حاصل ہوتا ہے اور معلول کا وجود اسی علت پر موقوف ہوتا ہے یہ جو ضابطہ ہے کہ اگر علت حادث ہو تو معلول بھی حادث ہوتا ہے اسی علت مؤثرہ کے بارے میں ہے اور اسمیں کوئی شک نہیں ہے کہ علت مؤثرہ اگر حادث ہو تو حکم بھی حادث ہوتا ہے (۲) دوسری قسم علت معرفہ علت معرفہ وہ ہے جو معلول کے وجود اور ثبوت پر صرف نشانی وعلامت واَمارۃ ہوتی ہے معلول کا وجود اس پر موقوف نہیں ہوتا وہ معلول کے وجود اور ثبوت میں مؤثر نہیں ہوتی اس کے ساتھ صرف معلول کا وجود معلوم ہو جاتا ہے اور ضابطہ مذکورہ (اگر علت حادثہ ہو تو حکم اور معلول بھی حادث ہوتا ہے) علت معرفہ کے بارے میں نہیں ہے بلکہ علت معرفہ حادث ہو تو یہ حکم قدیم کیلئے نشانی اور علامت بن سکتی ہے جیسے عالم حادث ہے اور یہ علت اور امارت ہے وجود صانع پر اور صانع (معلول) قدیم ہے اور حکم شرعی کی جتنی بھی علل ہیں وہ سب علت کی دوسری قسم میں سے ہیں. کیونکہ علل شرعیہ اپنے حکم کیلئے صرف نشانی اور علامت بنتی ہیں یہ حکم شرعی میں مؤثر نہیں ہوتیں. کیونکہ مؤثر حقیقی اللہ تعالیٰ کی ذات ہے جب ثابت ہوا کہ علل شرعیہ معرفات وامارات وعلامات ہیں موجبات اور مؤثرات نہیں ہیں تو ان علل شرعیہ کے حادث ہونے سے حکم کا حادث ہونا ثابت نہیں ہوگا کیونکہ علت معرفہ کا حدوث' حدوث معلول کو مستلزم نہیں ہے لہٰذا آپ کی یہ دلیل کہ حکم چونکہ معلل بالحادث ہوتا ہے لہٰذا یہ حکم خود بھی حادث ہوگا ناقص ہے اور اس سے دعویٰ ثابت نہیں ہوتا جب حدوث حکم کی دونوں دلیلیں باطل ہو گئیں تو حکم کا قدیم ہونا ثابت ہو گیا اور یہی ہمارا مدعیٰ تھا **فاندفع اعتراض المعتزلة ـ و عن الثانی بان اوھھنا لتقسیم المحدود وتفصیله** یہاں سے دوسرے اعتراض کا جواب ہے دوسرا اشکال یہ تھا کہ او تعریفات میں ذکر نہیں کیا جاتا کیونکہ وہ تشکیک کیلئے آتا ہے **وھو ینافی التعریف والتحدید** تو اس کا جواب یہ ہے کہ او کی دو قسمیں ہیں (۱) او، تنویعیہ،، او تنویعیہ' وہ ہے جو کسی چیز کے انواع بیان کرنے کیلئے آتا ہے ایک چیز کی متعدد انواع واقسام ہوتی ہیں ان کو بیان کرنے کیلئے کلمہ او کو ذکر کیا جاتا ہے (۲) دوسری قسم او تشکیکیہ، او تشکیکیہ' جو شک کو ظاہر کرنے کیلئے یا مخاطب کو شک میں ڈالنے کیلئے استعمال ہوتا ہے جیسے **ھذا العدد اما زوج او فرد** یہ جو ضابطہ ہے کہ او کو تعریفات میں ذکر کرنا جائز نہیں ہے یہ او تشکیکیہ کے بارے میں ہے کیونکہ یہی منافی للتعریف ہوتا ہے اور او تنویعیہ تعریفات میں ذکر کرنا جائز ہے یہاں تعریف حکم میں بھی او تنویعیہ ہے کیونکہ معرف ومحدود (حکم) کی متعدد

انواع واقسام تھیں کبھی حکم کا تعلق فعل مکلّف کے ساتھ اقتضاء اور طلب والا ہوتا ہے، کبھی تعلق تخییر والا ہوتا ہے، کبھی حکم تکلیفی ہوتا ہے، کبھی وضعی ہوتا ہے تو حکم کی ان مختلف انواع اور اقسام کو بغیر تفصیل اور بغیر او کے ذکر کے ایک ہی حد اور تعریف میں جمع کرنا ناممکن تھا لہٰذا یہاں او کو تقسیم تنویع وتفصیل محدود کیلئے ذکر کیا گیا ہے تو یہ او تنویعیہ ہے اور اسکا ذکر فی التعریف جائز اور مستحسن ہے۔ **واما الثالث فالتزمه بعضهم** شارح اشاعرہ کے تیسرے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ تیسرے اعتراض کا جواب دینے کیلئے اشاعرہ کے دو گروہ ہوگئے (بقول شارح تفتازانی ورنہ تین گروہ ہیں)۔ پہلے گروہ نے یہ جواب دیا کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ یہ تعریف احکام، وضعیہ کو شامل نہیں ہے لہٰذا یہ جامع نہیں ہے آپ کا اشکال بجا ہے اس لیے اس تعریف کو جامع بنانے کیلئے ہم اوالوضع کی قید کا اضافہ کرتے ہیں تاکہ یہ تعریف احکام وضعیہ کو شامل ہو کر جامع لجمیع الافراد بن جائے اس گروہ کے نزدیک حکم تعریف یہ ہوگی **خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع** (۲) دوسرے گروہ نے دو جواب دیئے (بقول شارح) ایک جواب عدم تسلیمی دوسرا جواب تسلیمی جوب عدم تسلیمی یہ ہے کہ معتزلہ صاحب ہم اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ خطاب وضعی حکم ہوتا ہے بلکہ حکم کی صرف ایک ہی قسم ہے خطاب تکلیفی لہٰذا جب خطاب وضعی حکم ہے ہی نہیں تو اس کو تعریف میں داخل کرنے کیلئے کسی قید کے اضافہ کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ اس کو تعریف سے خارج ہی رہنا چاہیے اور اگر کوئی اس خطاب وضعی کو بھی حکم کہنے پر بضد اور مصر ہے تو یہ اس کی مرضی ہے ہم بہرحال اس کا نام حکم نہیں رکھتے ہمارے نزدیک اوالتخییر تک تعریف کامل ومکمل ہے اوالوضع کی قید کی ضرورت نہیں ہے جو خطاب وضعی کو حکم کہتا ہے اسی پر لازم ہے وہ تعریف کو تبدیل کرے، ہمارے اوپر لازم نہیں ہے۔ **ولو سلم** سے اس گروہ ثانی کا جواب ثانی تسلیمی ذکر کر رہے ہیں کہ اگر بالفرض ہم تسلیم بھی کرلیں کہ خطاب وضعی بھی حکم میں داخل ہے پھر بھی آپ کا یہ اشکال کہ تعریف جامع نہیں اور حکم وضعی کو شامل نہیں ہے لہٰذا اوالوضع کی قید ہونی چاہئے غلط ہے بلکہ تعریف پھر بھی جامع ہے حکم کی دونوں قسموں (تکلیفی ووضعی) کو شامل ہے اولوضع کی قید کا اضافہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ حکم کی تعریف میں **اقتضاء** اور **تخییر** کا لفظ مذکور ہے اقتضاء کی دو صورتیں ہیں (۱) صریحی (۲) ضمنی، اور اقتضاء میں تعمیم ہے یہ صریح اور ضمنی دونوں کو شامل ہے اور خطاب وضعی میں اقتضاء ضمنی ہوتا ہے لہٰذا یہ بھی بالاقتضاء میں داخل ہو کر تعریف حکم میں داخل ہو جائے گا اور تعریف جامع بن جائے گی۔ سوال: خطاب وضعی میں اقتضاء ضمنی کس طرح ہے۔ جواب: خطاب وضعی میں اقتضاء اس طرح ہے مثلاً سببیت دلوک شمس خطاب وضعی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ دلوک کے وقت نماز واجب ہے اسی طرح، شرطیت طھارۃ۔ حکم وضعی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ نماز میں طھارت واجب ہے یا بغیر طھارۃ نماز حرام ہے **مانعیه النجاسة عن الصلوة** حکم وضعی ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ نجاست کے ہوتے ہوئے نماز پڑھنا حرام ہے یا ازالہ نجاست فی حالۃ

الصلوٰۃ واجب ہے اس سے ثابت ہو گیا کہ خطاب وضعی کے تینوں افراد سببیت، شرطیت، مانعیت میں اقتضاء اگرچہ صراحۃً نہیں لیکن اقتضاء ضمنی موجود ہے کیونکہ ان تینوں کا نتیجہ وجوب اور حرمت ہی نکلتا ہے جو کہ اقتضاء کے افراد میں سے ہیں اسی طرح جمیع اسباب اور شروط اور موانع میں ہی تاویل کر کے ان کو اقتضاء ضمنی میں درج کیا جائے گا لہٰذا حکم وضعی کیلئے کسی قید مزید کی ضرورت نہیں ہوگی۔ **وذهب المصنف** سے شارح مصنف کی رائے کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مصنف اس طرف چلے گئے ہیں کہ حق یہ ہے کہ تعریف حکم میں اوالوضع کی قید کا اضافہ کیا جائے کیونکہ جب خطاب کی دو نوع ہیں تکلیفی، وضعی، اور ایک کو ذکر کیا گیا تو دوسری نوع کو بھی ذکر کرنا چاہئے تاکہ تعریف جامع بن جائے اور مصنف نے یہ بھی فرمایا کہ خطاب وضعی کو **الاقتضاء او التخيير** (یعنی خطاب تکلیفی میں) داخل کرنا درست نہیں ہے وجہ یہ بیان فرمائی کہ یہ دونوں متغایر المفہوم ہیں اور مفہوم کے اعتبار سے متباین ہیں اور ایک متباین کو دوسرے متباین میں داخل کرنا درست نہیں ہے بلکہ ہر ایک کو مستقلاً ذکر کرنا ضروری ہے اور بعض صورتوں میں ان دونوں کا تلازم اور ایک دوسرے کو لازم ہونا ان کے اتحاد پر دلالت نہیں کرتا مثلاً سببیت دلوک کا وجوب صلوٰۃ کو مستلزم ہونا وغیرہ تلازم کبھی دو متباینان کے درمیان بھی ہو جاتا ہے فتفکر۔ تبصرہ! شارح تفتازانی نے اعتراض ثالث کے جواب میں اشاعرہ کے دو گروہ بنائے پہلا گروہ وہ جو اعتراض کو تسلیم کر کے اوالوضع کی قید کا اضافہ کرتا ہے اور دوسرے گروہ کے شارح نے دو جواب نقل کیے ہیں اول جواب عدم تسلیمی کہ سرے سے خطاب وضعی کو حکم تسلیم ہی نہیں کرتے دوسرا اسی گروہ ثانی کا جواب تسلیمی کہ اگر ہم خطاب وضعی کو حکم تسلیم کر بھی لیں تب بھی اوالوضع کی قید ضروری نہیں بلکہ خطاب وضعی اقتضاء ضمنی میں داخل ہے تو شارح نے اس جواب کو بھی فریق ثانی کی طرف منسوب کر دیا ہے حالانکہ یہ غلط ہے بلکہ یہ جواب اشاعرہ کے ایک اور گروہ کی جانب سے ہے حقیقت یہ ہے کہ اعتراض ثالث کے جواب میں اشاعرہ کے دو گروہ نہیں بلکہ تین ہیں (۱) فریق اول، وہ ہے جس نے اشکال معتزلہ تسلیم کر کے اوالوضع کی قید کا اضافہ کر دیا ہے (۲) فریق ثانی، وہ ہے جو خطاب وضع کو حکم ہی تسلیم نہیں کرتا اور نہ اوالوضع کی قید کا اضافہ کرتا ہے (۳) فریق ثالث، وہ ہے جو خطاب وضعی کا حکم ہونا تو تسلیم کرتا ہے لیکن اوالوضع کی قید کے اضافہ کو تسلیم نہیں کرتا بلکہ اقتضاء کی تعمیم کر کے خطاب وضعی کو اقتضاء ضمنی میں درج کرتا ہے علامہ عضدالدین کی عبارت، شرح مختصر الاصول، میں ملاحظہ فرمائیے **ان الاشاعرة فى هذا المقام ثلاث فرق منهم من لم يسم الوضعى حكما ومنهم من سماه حكما وزاد قيد الوضع ومنهم من سماه حكما وادرجه فيه بجعل الاقتضاء اعم من الصريحى والضمنى** مصنف نے فرق ثلاثہ میں سے فرقہ اولیٰ کو جو خطاب وضعی کو حکم تسلیم نہیں کرتا اپنے متن میں ذکر ہی نہیں کیا اور فرقہ ثانیہ جو اوالوضع کی قید کا اضافہ کرتا ہے اس کو مختار اور حق قرار دیا اور فرقہ ثالثہ جو خطاب وضعی کو الاقتضاء میں درج کرتا تھا اس کی رائے کو ناحق قرار دے کر مسترد کر

دیااورشارح نےفرقہ اولی(من لم یسم الوضع حکما)اورفرقہ ثالثہ(من سماہ حکما و ادرجہ فی الاقتضاء) کوایک ہی گروہ قرار دیدیا یہ اس سے فحش غلطی ہوئی اور مابعد وانت خبیر سے مصنف پر شارح تفتازانی جواعتراضات کا سلسلہ شروع کرر ہے ہیں وہ سب خودشارح تفتازانی کی غلط فہمی پرمبنی ہیں ورنہ اس حقیقت کے انکشاف کے بعد (کہ اشاعرہ کے تین گروہ ہیں) یہ اشکالات خود بخود ختم ہوجاتے ہیں۔**وانت خبیر بانہ لا توجیہ لھذا المقام اصل** ا شارح تفتازانی مصنف پر اشکال کرر ہے ہیں کہ مصنف کی کلام (کہ اوالوضع کی قید کا اضافہ ہونا چاہیئے) غلط محض ہے اس کی اصلاح کی کوئی توجیہ نہیں ہوسکتی اما اولا سے پہلا اشکال ہے کہ مصنف کا یہ کہنا کہ حق یہ ہے اوالوضع کی قید کا اضافہ ہونا چاہئے تا کہ حکم وضعی تعریف حکم میں داخل ہوجائے درست نہیں ہے کیونکہ خصم (اشاعرہ) خطاب وضعی کوحکم تسلیم کرنے کیلئے تیار ہی نہیں ہے اور وہ صرف خطاب تکلیفی ہی کوحکم کہتے ہیں تو اس کیلئے تعریف حکم میں اوالوضع کی قید لگانا کیسے واجب اور کیسے صحیح ہے بلکہ اس کیلئے تو اوالوضع کی قید نہ لگانا واجب ہے تا کہ یہ باہر ہی رہے اور تعریف حکم مانع عن دخول الغیر ہو۔جواب! شارح تفتازانی کے اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جناب عالی ہم ابھی وضاحت کر چکے ہیں کہ اشاعرہ کے تین گروہ ہیں (ا) گروہ وہ ہے جو خطاب وضعی کوحکم تسلیم نہیں کرتا اس گروہ کا مصنف نے اپنے متن میں سرے سے ذکر ہی نہیں کیا نہ ان پر رد کیا ہے نہ ان کی کلام کی توجیہ کی ہے مصنف نے تو ان دوگروہ کے بارے میں اپنی رائے پیش کی ہے جو خطاب وضعی کوحکم تسلیم کرتے ہیں پھر ایک گروہ اوالوضع کی قید لگاتا ہے دوسرا اس کی ضرورت محسوس نہیں کرتا بلکہ اس کو اقتضاء ضمنی میں داخل کرتا ہے مصنف نے ان کے بارے میں فرمایا کہ حق یہ ہے کہ اوالوضع کی قید لگائی جائے الاقتضاء میں داخل نہ کیا جائے باقی جو خصم اس کو حکم تسلیم نہیں کرتا مصنف نے ان کے بارے میں کوئی بات ہی نہیں کی لہذا شارح کا اعتراض کہ خصم تسلیم ہی نہیں کرتا لغواور باطل ہے۔**واما ثانیا** دوسرا اشکال یہ ہے کہ اگر خصم (اشاعرہ) اس خطاب وضعی کوحکم مان بھی لے تب بھی وہ اوالوضع کی قید کی ضرورت محسوس نہیں کرتا بلکہ وہ کہتا ہے کہ یہ حکم کی تعریف میں (بلا قید اوالوضع) داخل ہے اس سے خارج نہیں ہے کیونکہ وہ خطاب تکلیفی کی تعریف میں الاقتضاء کواعم قرار دیتا ہے وہ خطاب تکلیفی اور وضعی دونوں کو شامل ہو جائے گا لہذا تب بھی اوالوضع کی قید لگانا ضروری نہیں ہے باقی رہی مصنف کی یہ وجہ کہ یہ دونوں متغایر المفہوم ہیں لہذا دونوں کوعلیحدہ ذکر کرنا چاہئے ،تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ دونوں مفہوم کے اعتبار سے متغایر ہیں کیونکہ حکم تکلیفی عام اور حکم وضعی خاص ہے اور عام خاص آپس میں متغایر ہوتے ہیں۔لیکن ان کے متغایر المفہوم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان دونوں کو مستقلاً علیحدہ علیحدہ ذکر کیا جائے بلکہ یہ ایک دوسرے میں داخل ہو سکتے ہیں اس طرح کہ اقتضاء کو عام قرار دیا جائے وہ صریح اور ضمنی دونوں کو شامل ہو تو ان دونوں کا متغایر المفہوم ہونا ان کے تداخل میں مضر نہیں ہے جس طرح عام خاص متغایر المفہوم ہیں لیکن خاص عام میں داخل

ہوتا ہے لہٰذا مصنف کا یہ قول کہ حق یہ ہے کہ اوالوضع ، کی قید کا اضافہ کیا جائے ناحق ہے۔ جواب! مصنف کے قول کا مقصد یہ ہے کہ اگر چہ خطاب تکلیفی عام ہے خطاب وضعی کو بھی شامل ہے لیکن اولی یہ ہے کہ خطاب وضعی کو مستقلا ذکر کیا جائے کیونکہ دونوں مفہوم کے اعتبار سے متغایر ہیں، نیز (جواب دوم) مقصود مصنف خطاب تکلیفی اور خطاب وضعی کے صرف مفہوم اور معنی کے تغایر کو بیان کرنا نہیں ہے بلکہ مصنف ان دونوں کے تباین کو ثابت کرنا چاہتا ہے کہ یہ دونوں نوعان متباینان اور دوحقیقتان مختلفتان ہیں کیونکہ حکم وضعی کا لازم تعلق شئی بشئی آخر ہے اور حکم تکلیفی کا یہ لازم نہیں ہے بلکہ اس کو وجوب فعل یا تحریم فعل لازم ہے اور یہ دونوں لازم آپس میں متغایر اور متباین ہیں اور تباین اللوازم دلالت کرتا ہے تباین ملزومات پر اس سے ثابت ہوا کہ خطاب تکلیفی اور خطاب وضعی متباینان ہیں اور ایک متباین کو دوسرے متباین میں داخل کرنا درست نہیں تو شارح کا یہ کہنا **فـلا ضر رفی مفهو میهما** غلط ہے کیونکہ ان میں تغایر مفہوم نہیں ہے بلکہ تباین مفہوم ہے اور یہ کہنا بھی درست نہیں **فکیف یتحد مفهوم العام والخاص** کیونکہ ان میں عموم خصوص نہیں بلکہ نسبت تباین ہے (کما عرفت انفا) **علی ان المفهوم** یہاں سے شارح مصنف پر تیسرا اشکال کر رہے ہیں کہ مصنف نے خطاب وضعی کا مفہوم بیان کیا ہے **هو تعلق شئی بشئی آخر** اس میں تسامح (غلطی) ہے کیونکہ خطاب وضعی تعلق شئی بشئی آخر نہیں بلکہ خطاب وضعی کی تعریف ہے **الخطاب بتعلق شئی بشئی آخر** تو مصنف نے خطاب کا لفظ ترک کر دیا ہے اس میں تسامح ہے کیونکہ خطاب وضعی نفس تعلق کا نام نہیں ہے بلکہ تعلق کے متعلق جو کہ خطاب ہے کا نام ہے فافھم۔ جواب! شارح کا یہ اشکال غلط ہے کیونکہ مقصود مصنف یہاں خطاب وضعی اور حکم وضعی کی تعریف اور معنی مطابقی کو بیان کرنا نہیں ہے بلکہ مفہوم و معنی التزامی کو بیان کرنا ہے تا کہ حکم تکلیفی اور وضعی کا تباین واضح ہو جائے اور معنی التزامی **تعلق شئی بشئی آخر** ہی ہے لہٰذا مصنف پر تسامح کا الزام غلط ہے۔ **وبعضهم عرف ذکر فی بعض المختصرات** غرض شارح تفتازانی اعتراض علی المصنف! اعتراض یہ ہے کہ مصنف کا یہ قول کہ بعض اشاعرہ نے خطاب اللہ مطلق حکم کی تعریف کی ہے اور بعض نے اس کو حکم شرعی کی تعریف بنایا ہے درست نہیں ہے بلکہ تمام اشاعرہ کا اتفاق ہے کہ یہ حکم شرعی کی تعریف ہے مصنف کو غلط فہمی ہوگئی غلط فہمی اس وجہ سے ہوئی ہے کہ اشاعرہ کی بعض مختصرات (مثلاً مختصر ابن الحاجب) میں یہ عبارت مذکور ہے **الحکم خطاب الله الخ** اس میں الحکم مطلق ہے مقید بقید الشرعی نہیں ہے اور اشاعرہ کی بہت سی کتب میں تصریح ہے الحکم الشرعی خطاب اللہ تعالیٰ مصنف نے عبارات کے اختلاف کو دیکھ کر وہم کر لیا کہ اشاعرہ کا حکم کی تعریف میں اختلاف ہے بعض اشاعرہ خطاب اللہ کو مطلق حکم کی تعریف بناتے ہیں بعض حکم شرعی کی تعریف قرار دیتے ہیں حالانکہ یہ وہم غلط ہے کیونکہ جن بعض کتب میں الحکم مطلق ذکر کیا گیا ہے اس سے مراد بھی حکم شرعی ہے اور **الحکم** پر الف لام عہد خارجی ہے تو تمام اشاعرہ متفق ہیں کہ خطاب اللہ حکم شرعی کی تعریف ہے اور مصنف کا **قیل**

وقیل کہنا غلط ہے۔ جواب! اعتراض تو ہم علی المصنف ساقط ہے کیونکہ پہلے بھی شرح منہاج، کی عبارت نقل کر کے ثابت کیا گیا ہے کہ بعض اشاعرہ نے خطاب اللہ کو مطلق حکم کی تعریف قرار دیا ہے فلا اشکال علی المصنف۔ **قال المصنف الخ** غرض شارح توضیح متن ہے! مصنف نے یہ فرمایا تھا کہ اگر خطاب اللہ مطلق حکم کی تعریف ہو تو پھر الشرعیہ کا معنی ماتیوقف علی الشرع ہوگا ماورد بہ الشرع نہیں ہوگا کیونکہ اگر الشرعیہ کا معنی ماورد بہ الشرعیہ ہو تو یہ قید بے فائدہ اور مکرر مفید اور مخرج نہیں بنے گی کیونکہ اس سے پہلے جو حکم کا لفظ ہے اس کا معنی خطاب اللہ ہے اور یہ بھی **ما ورد به الشرع** کے قبیل سے ہے پھر اگر الشرعیہ کی تعریف بھی **ما ورد به الشرع** کردی جائے تو تکرار لازم آئے گا نیز اس سے وجوب ایمان وجوب تصدیق النبی بھی خارج نہیں ہونگے کیونکہ وہ بھی **ما ورد به الشرع** کے قبیلہ میں سے ہیں اگر الشرعیہ کی تعریف **ما یتوقف علی الشرع** کے ساتھ کی جائے تو یہ قید بے کار نہیں بلکہ باکار ہوگی ایک تو تکرار والا اشکال دفع ہو جائے گا نیز یہ قید مفید اور مخرج بنے گی اس سے وجوب ایمان وجوب تصدیق خارج ہو جائے گی کیونکہ وہ موقوف علی الشرع نہیں ہیں اور اگر خطاب اللہ الحکم الشرعی کی تعریف ہو تو پھر الشرعی کی تعریف **ما ورد به الشرع** ہوگی (ماتیوقف علی الشرع نہیں ہوگی) اس لئے کہ اگر الشرعی جو کہ محدود اور معرف ہے اس کی تعریف ماتیوقف علی الشرع ہو تو محدود معرف خاص ہوگا اس سے وجوب ایمان وجوب تصدیق النبی خارج ہوں گے لیکن تعریف عام ہوگی کیونکہ حکم شرعی کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کی گئی ہے وہ عام ہے سب کو شامل ہے۔ وجوب ایمان وجوب تصدیق النبی کو بھی شامل ہے تو حد محدود سے عام ہو جائے گی خلاصہ ایں کہ اگر خطاب اللہ حکم شرعی کی تعریف ہو تو شرعی بمعنی ماورد بہ الشرع ہوگا ماتیوقف علی الشرع نہیں ہوگا کیونکہ اگر **ما یتوقف علی الشرع** ہو تو تعریف عام ہوگی یعنی **خطاب الله تعالی الخ** وجوب ایمان وغیرہ سب کو شامل ہوگی لیکن معرف (حکم شرعی) خاص ہوگا لہٰذا دریں صورت معرف (الشرعی) کا معنی **ما ورد به الشرع** ہوگا۔ **قوله فالحكم على هذااى على تقدير ان يكون!** سے شارح تفتازانی ھذا کا مشارالیہ بتلا رہے ہیں کہ ھذا کا مشارٌ الیہ ہے جب خطاب اللہ حکم شرعی کی تعریف ہو تو پھر اس تعریف میں مطلق حکم کی تعریف خطاب اللہ نہیں ہوگی بلکہ اسناد امر الی آخر ہوگی کیونکہ اگر مطلق حکم کی تعریف بھی خطاب اللہ ہو اور حکم شرعی کی تعریف بھی خطاب اللہ ہو تو پھر فقہ کی تعریف میں الشرعیہ کی قید لغو ہو جائے گی اس لئے کہ جب حکم کا معنی بھی خطاب اللہ ہے یہ بھی ماورد بہ الشرع کے قبیل سے ہے اور آگے الشرعیہ کی تعریف بھی ماورد بہ الشرع ہوگی کیونکہ جب خطاب اللہ حکم شرعی کی تعریف ہو تو پھر الشرعیہ کا معنی ماورد بہ الشرع ہوتا ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ الشرعیہ کی قید میں تکرار لازم آئے گا تکرار سے احتراز کرنے کیلئے حکم کا معنی اسناد امر الی آخر کیا جائے گا۔ **فان قيل فيد خل الخ** غرض اشکال وجواب! اشکال یہ ہے کہ اگر شرعی کا معنی ماورد بہ الشرع ہو تو وجوب ایمان وغیرہ بھی الاحکام الشرعیہ میں داخل ہو جائیں گے

حالانکہ وہ فقہ سے خارج ہیں اس صورت میں ان کا فقہ میں داخل ہونا لازم آئے گا۔ جواب! اس کا جواب دیا کہ اس صورت میں وجوب ایمان وغیرہ، **العملیه** کی قید سے خارج ہو جائیں گے لہٰذا ان کا الاحکام الشرعیہ میں داخل ہونا تو لازم آئیگا لیکن فقہ کی تعریف میں داخل ہونا لازم نہیں آئے گا۔ **قوله والفقهاء يطلقونه يريد ان الخ** غرض شارح توضیح متن ہے! کہ فقہاء کی اصطلاح میں حکم کا حقیقی معنی ما ثبت بالخطاب ہوگا یعنی وجوب ندب وغیرہ کیونکہ ان کے ہاں یہی معنی مشہور ومعروف ہے لیکن لغت کے اعتبار سے یہ معنی مجازی ہوگا من قبیل اطلاق المصدر (ای الحکم) علی المفعول (ای المحکوم بہ)، کیونکہ لغت میں تو حکم معنی مصدری ہے۔

﴿متن تنقیح مع التوضیح﴾

یرد علیه ای علی تعریف الحکم وهو خطاب الله الخ یہاں سے مصنف اشاعرہ پر چند اشکالات کر رہے ہیں جنہوں نے حکم شرعی کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کی ہے۔ الاعتراض الاول، حاصل اعتراض یہ ہے کہ یہاں پر اس حکم کی تعریف کرنا مقصود ہے جو مصطلح اور مروج بین الفقہاء ہے کیونکہ لفظ الحکم تعریف فقہ میں ماخوذ ومذکور ہے تو اس کی تعریف بھی فقہاء والی ہونی چاہئے اور حکم مصطلح بین الفقہاء کی تعریف ما ثبت بالخطاب ہے نہ کہ خطاب اللہ تو حکم مصطلح بین الفقہاء کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کرنا یہ تعریف المباین بالمباین ہے کیونکہ معرف حکم اصطلاحی (ما ثبت بالخطاب) صفت فعل مکلف ہے اور تعریف خطاب اللہ یہ صفۃ اللہ ہے ان دونوں کے درمیان تباین ہے لہٰذا یہ تعریف باطل ہے۔ **وایضا یخرج عنه ما یتعلق بافعال الصبی الخ** الاعتراض الثانی! اشکال ثانی یہ ہے کہ حکم کی تعریف جامع لجمیع الافراد نہیں ہے کیونکہ اس سے وہ خطابات واحکامات جو صبی کے فعل کے ساتھ تعلق پکڑتے ہیں خارج ہو جائیں گے مثلاً اگر صبی بیع والا فعل کرے تو اس کے ساتھ یہ حکم تعلق پکڑتا ہے کہ وہ جائز ہے اسی طرح اگر صبی فعل اسلام کرتا ہے تو اس کے ساتھ یہ حکم تعلق پکڑتا ہے کہ اس کا اسلام لے آنا صحیح ہے اسی طرح صبی کے فعل صلوۃ کے ساتھ بھی حکم متعلق ہوتا ہے ایک یہ حکم کہ وہ صلوۃ صحیح ہے دوسرا حکم کہ وہ مندوب ہے ونحو ذالک مثلاً صبی کا ھبہ کو قبول کرنا اور نکاح کا صحیح ہونا صوم کا مندوب ہونا حج کا مندوب ہونا طلاق صبی کا باطل ہونا یہ سب احکام شرعیہ میں ان کو حکم شرعی کہا جاتا ہے لیکن حکم شرعی کی تعریف ان پر صادق نہیں آ رہی کیونکہ حکم شرعی کی تعریف میں افعال مکلفین کی قید ہے اور صبی مکلّف نہیں ہے لہٰذا جو حکم فعل صبی کے ساتھ متعلق ہیں وہ افعال مکلفین کے ساتھ متعلق نہ ہوئے اس لیے ان پر تعریف حکم سچی نہیں آئے گی تو وہ احکام شرعیہ خارج ہو جائیں گے۔ حالانکہ ان کو بھی حکم کہا جاتا ہے تو تعریف جامع نہیں ہوگی۔ فان قیل هو حکم باعتبار تعلقه بفعل ولیه بعض حضرات نے اس اشکال کا یہ جواب دیا

ہے تعریف حکم جامع ہے کیونکہ بادی النظر میں جو احکام صبی کے فعل کے ساتھ متعلق ہیں حقیقت میں وہ احکام اس کے ساتھ متعلق نہیں بلکہ اس کے ولی کے فعل کے ساتھ متعلق ہیں تو ان کو حکم اس اعتبار سے کہا جاتا ہے کہ وہ فعل ولی کے ساتھ تعلق پکڑتے ہیں اس لحاظ سے ان کو حکم شرعی نہیں کہا جاتا کہ وہ افعال صبی کے ساتھ متعلق ہیں اور ولی چونکہ مکلفین میں سے ہے لہٰذا یہ تمام احکام شرعیہ المتعلق بافعال المکلفین میں داخل ہو جائیں گے اور تعریف حکم جامع ہو جائے گی۔ **قلنا هذا الخ** سے مصنف اس جواب کو رد کر رہے ہیں کہ یہ کہنا کہ یہ تمام احکام صبی کے فعل کے ساتھ متعلق نہیں بلکہ اس کے ولی کے فعل کے ساتھ متعلق ہیں باطل ہے دو وجہ سے (۱) بعض افعال صبی ایسے ہیں کہ ان میں ولی کے فعل کا کوئی دخل ہی نہیں ہے تو ان افعال کے ساتھ جو حکم تعلق پکڑے گا یقیناً وہ فعل صبی کے ساتھ متعلق ہوگا مثلاً صبی کا اسلام لانا ایسا فعل ہے کہ اس میں ولی کا کوئی دخل نہیں ہے اب اس پر صحۃ والا حکم لگے گا تو یہ حکم براہِ راست متعلق بفعل الصبی ہے اس طرح صبی کا نماز پڑھنا ایسا فعل ہے کہ اس میں فعل ولی کا کوئی دخل نہیں ہے اب اس پر دو حکم مرتب ہوئے (۱) کہ یہ نماز صحیح ہے (۲) دوم یہ کہ نماز مندوب ہے یہ دونوں حکم براہ راست فعل صبی کے ساتھ متعلق ہیں نہ کہ فعل ولی کے ساتھ کیونکہ یہاں ولی کا کوئی فعل ہے ہی نہیں (۲) بعض افعال صبی ایسے ہیں کہ ان میں ولی کے فعل کو بھی دخل ہوتا ہے مثلاً معاملات، بیع، وشراء، نکاح، جنایات وغیرہ ان افعال میں دو حکم ہوتے ہیں ایک کا تعلق خود فعل صبی کے ساتھ ہوتا ہے دوسرے کا تعلق فعل ولی کے ساتھ ہوتا ہے وہ دو حکم یہ ہیں (۱) نفس وجوب جسے مصنف تعلق حق بذمۃ صبی و بمال صبی سے تعبیر فرما رہے ہیں یہ ایک مستقل حکم شرعی ہے اور اس کا تعلق براہ راست فعل صبی کے ساتھ ہے کیونکہ جب فعل جنایت اسی سے صادر ہوا ہے تو نفس وجوب اور تعلق حق بمالہ والا حکم بھی اسی کی طرف متوجہ ہوگا (۲) دوسرا حکم اداء وجوب واداء حق ہے (من مال الصبی) یہ ایک مستقل حکم شرعی ہے جو پہلے حکم شرعی کا نتیجہ اور اس پر مترتب ہے اسکا عین نہیں ہے یہ حکم ولی کے ساتھ متعلق ہے کیونکہ اداء حق اسی کے ذمہ ہوتا ہے خلاصہ اینکہ یہاں دو حکم ہیں ایک کا تعلق خود صبی کے ساتھ ہے اور دوسرے کا تعلق ولی کے ساتھ لہٰذا ثابت ہوا کہ بعض احکام شرعیہ کا تعلق صرف اور صرف فعل صبی کے ساتھ ہوتا ہے،، مثلاً صحۃ اسلام صحۃ صلوۃ ،اور بعض احکام شرعیہ کا تعلق صبی کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور ولی کے ساتھ بھی (مثلاً معاملات وغیرہ) تو ان حضرات کا یہ قول کہ تمام احکام شرعیہ جو افعال صبی کے ساتھ متعلق ہیں درحقیقت اس کے ولی کے افعال کے ساتھ متعلق ہیں غلط ثابت ہوا تو اشکال بحال رہا کہ تعریف حکم جامع نہیں ہے ان احکام پر صادق نہیں آتی جو متعلق بافعال الصبی ہیں لہٰذا جواب باصواب یہ ہے کہ تعریف حکم میں تھوڑا سا تغیر کر دیا جائے افعال المکلفین کی جگہ افعال العباد کہا جائے تو عدم جامعیت والا اشکال دفع ہو جائے گا کیونکہ لفظ العباد مکلف وصبی سب کو شامل ہے۔ **ویخرج منه ماثبت بالقیاس الخ** الاعتراض الثالث! اشکال ثالث کا خلاصہ یہ ہے کہ تعریف جامع نہیں ہے اس سے وہ حکم خارج ہو رہا ہے جو قیاس کے

ساتھ ثابت ہوتا ہے کیونکہ وہ خطاب اللہ سے ثابت نہیں ہوا بلکہ قیاس سے ثابت ہوا ہے حالانکہ حکم وہ ہے جو خطاب اللہ سے ثابت ہو تو تعریف جامع نہ رہی مصنف نے اس اشکال کا جواب یہ دیا ہے کہ تعریف جامع ہے وہ حکم جو قیاس سے ثابت ہوتا ہے درحقیقت وہ خطاب اللہ ہی سے ثابت ہوتا ہے قیاس تو صرف اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ جس خطاب اللہ سے مقیس علیہ میں حکم ثابت ہو رہا تھا اسی خطاب اللہ سے مقیس میں بھی حکم ثابت ہو رہا ہے تو درحقیقت حکم خطاب سے ہی ثابت ہوتا ہے لیکن مقیس میں چونکہ خطاب مخفی تھا قیاس نے آکر اس کو ظاہر کر دیا تو قیاس مثبت حکم نہیں ہے بلکہ صرف مظہر حکم ہے لہٰذا تعریف جامع ہے حکم ثابت بالقیاس پر بھی صادق آ رہی ہے۔ الا ان یقال درمیان میں مصنف نے الا ان یقال کی ترکیب بیان کی ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ الا استثنائیہ ہے ان مصدریہ ہے یہ یقال پر داخل ہے تو یقال مصدر قول کی تاویل میں ہو جائے گا پھر مصدر کبھی ظرف اور وقت کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے اتیک طلوع الشمس ای وقت طلوع الشمس یہاں بھی ان یقال مصدر کی تاویل میں ہو کر وقت کے معنی میں ہے اور **الا ان یقال** میں استثناء مفرغ ہے مستثنیٰ مفرغ وہ ہوتا ہے جس کا مستثنیٰ منہ محذوف ہو حاصل عبارت یہ ہوگا۔ **ویخرج منہ ما ثبت بالقیاس فی جمیع الاوقات الا وقت قولہ فی جواب الاشکال یعنی ما ثبت بالقیاس** (وہ حکم جو قیاس سے ثابت ہو) تمام اوقات میں تعریف حکم سے خارج ہوگا مگر اس وقت خارج نہیں ہوگا جب اشکال کے جواب میں وہ کہا جائے جو اوپر کہا گیا ہے، **وایضا یخرج منہ نحو آمنو وفاعتبرو االخ** الاعتراض الرابع! تعریف حکم جامع نہیں ہے امنو اور فاعتبروا پر صادق نہیں آ رہی ہے کیونکہ تعریف حکم میں بافعال مکلفین مذکور ہے اور افعال سے بظاہر افعال جوارح یعنی ظاہری اعضاء کے افعال مراد ہیں اور ایمان تصدیق قلبی کو کہا جاتا ہے تو وجوب الایمان یعنی تصدیق والا حکم افعال جوارح کے ساتھ متعلق نہیں ہے بلکہ فعل قلب سے متعلق ہے اسی طرح فاعتبروا میں وجوب اعتبار (اعتبار سے قیاس مراد ہے) والا حکم فعل جوارح کے ساتھ متعلق نہیں ہے بلکہ فعل قلب سے متعلق ہے تو وجوب تصدیق، وجوب قیاس حکم شرعی ہیں لیکن حکم کی تعریف ان پر صادق نہیں آ رہی ہے۔ **ویقع التکرار الخ** الاعتراض الخامس! پانچواں اشکال یہ ہے کہ اگر حکم شرعی کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کی جائے تو تعریف فقہ میں العملیہ کی قید میں تکرار لازم آئے گا کیونکہ فقہ کی تعریف یہ ہے **ھو العلم بالاحکام الشرعیة العملیة الخ** اور حکم کی تعریف کی گئی ہے خطاب اللہ تعالی المتعلق بافعال المکلفین تو فقہ کی تعریف کا حاصل یہ نکلا **ھو العلم بخطابات اللہ** (الاحکام کی جگہ خطاب) **المتعلقة بافعال المکلفین الشرعیہ العملیہ**، تو افعال مکلفین سے اعمال مراد ہیں آگے **العملیہ** کی قید سے بھی اعمال مراد ہیں لہٰذا **العملیہ** کی قید میں تکرار لازم آئے گا الا ان یقال سے دونوں اعتراضوں کا جواب دے رہے ہیں حاصل جواب یہ ہے کہ حکم کی تعریف میں، جو افعال، کا لفظ ہے اس میں تعمیم ہے یہ افعال جوارح اور افعال قلوب دونوں کو

شامل ہے اور آگے العملیہ کی قید سے صرف افعال جوارح مراد ہیں اس سے افعال قلب خارج ہوجائیں گے لہذا العملیہ کی قید میں تکرار لازم نہیں آرہا پانچواں اشکال دفع ہوگیا۔ اور اسی سے اعتراض رابع کا جواب بھی ہوگیا کہ، افعال مکلفین، میں تعمیم ہے خواہ افعال جوارح ہوں خواہ افعال قلب تو امنوا اور فاعتبروا بھی حکم میں داخل ہوجائیں گے اور تعریف جامع ہوجائے گی۔

﴿شرح تلویح﴾

قولہ یرد علیه اشارة الی اعتراضات علی تعریف الحکم مع الجواب عن البعض الخ

غرض شارح توضیح متن! شارح فرماتے ہیں کہ یرد علیہ سے مصنف چند اعتراضات کی طرف اشارہ کررہے ہیں جو تعریف حکم پر وارد ہوتے ہیں پھر اعتراضات میں سے بعض کے جوابات دے رہے ہیں اور بعض کے نہیں دے رہے الاول! سے اعتراض اول کی تشریح کررہے ہیں اعتراض اول کا حاصل یہ ہے کہ یہاں حکم کی تعریف سے مقصود وہ تعریف ہے جو مصطلح بین الفقہاء ہے اور وہ ما ثبت بالخطاب ہے (وجوب حرمت ندب وغیرہ) یہ فعل مکلّف کی صفات میں سے ہے اور نفس خطاب اللہ حکم کی تعریف اصطلاحی نہیں ہے جو یہاں ذکر کی گئی ہے کیونکہ نفس خطاب تو من صفات اللہ ہے تو یہ تعریف المباین بالمباین ہے معرّف حکم اصطلاحی ہے جو فعل مکلّف کی صفت ہے اور تعریف نفس خطاب اللہ ہے جو کہ صفۃ اللہ ہے (یہ اعتراض کتب شافعیہ میں بھی مذکور ہے) **واجیب عنه بوجوه** شارح تفتازانی اس اعتراض کے تین جواب ذکر کررہے ہیں **الجواب الاول** پہلے جواب کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح فقہاء حکم (معرف) کو مصدر مبنی للمفعول بنا کر محکوم بہ اور ما حکم بہ کی تاویل میں کرتے تھے اسی طرح خطاب اللہ کو بھی مصدر مبنی للمفعول بنا کر ماخوطب بہ کے معنی میں کرتے ہیں اور **ماخوطب به** سے وجوب حرمت وغیرہ مراد ہیں لہذا الحکم خطاب اللہ کا حاصل یہ نکلے گا **الحکم ماخوطب به** تو جس طرح معرف **الحکم** ماحکم بہ کے معنی میں ہوکر فعل مکلّف کی صفت ہے اسی طرح تعریف خطاب اللہ بھی **ما خوطب به** کے معنی میں ہوکر فعل مکلّف (وجوب ندب وغیرہ) کی صفت بنے گی تو تعریف المباین بالمباین والا اشکال ختم ہوجائے گا اور خطاب اللہ کو **ما خوطب به** کے معنی میں کرنے پر قرینہ عقلیہ بھی موجود ہے وہ یہ ہے کہ یہاں حکم اصطلاحی بین الفقہاء کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کی گئی ہے اور حکم اصطلاحی سے مراد وجوب ندب وغیرہ ہیں اب اگر خطاب اللہ سے نفس خطاب مراد لیا جائے تو مقصد یہ ہوگا کہ وجوب ندب حرمت نفس خطاب اللہ ہیں حالانکہ یہ غلط ہے لہذا خطاب اللہ کو مجازا ماخوطب بہ کے معنی میں کیا جائے گا۔ **الثانی ان الحکم هو الایجاب والتحریم** خلاصہ جواب ثانی یہ ہے کہ فقہاء کے ہاں حکم مصطلح وجوب حرمت وغیرہ نہیں ہے بلکہ حقیقتا حکم

ایجاب اور تحریم کو کہا جاتا ہے اور ایجاب وتحریم یہ بھی من صفات اللہ ہیں جس طرح خطاب اللہ من صفات اللہ ہے تو معرف اور تعریف دونوں من قبیل صفات اللہ ہوئے لہٰذا تعریف صحیح ہوگی بعض فقہاء کا وجوب اور ندب کو حکم کہنا مجازاً اور تسامحاً ہے حقیقتاً حکم ایجاب اور تحریم کا نام ہے لہٰذا حکم اصطلاحی کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ صحیح ہے۔ **الثالث ان الحکم نفس خطاب اللہ الخ** جواب ثالث کا حاصل یہ ہے کہ حکم حقیقتاً نفس خطاب اللہ کا نام ہے وجوب حرمت ندب وغیرہ کا نام نہیں ہے لہٰذا خطاب اللہ کو **ما خوطب بہ** کی تاویل میں کر کے فعل مکلف کی صفت بنانے کی ضرورت نہیں ہے شارح تفتازانی دلیل بیان کر رہے ہیں اس بات پر کہ حقیقتاً حکم نفس خطاب اللہ کا نام ہے وہ یہ ہے کہ حکم نام ہے نفس خطاب اللہ کا اور نفس خطاب اللہ نام ہے ایجاب اللہ کا اور ایجاب نام ہے بعینہ قول، افعل' کا تو حاصل یہ نکلا کہ حکم نفس اور عین قول، افعل، کا نام ہے اور، قول افعل، فعل مکلف کی حقیقتاً صفت نہیں بن سکتا تا کہ یہ کہا جائے کہ حکم حقیقتاً فعل مکلف کی صفت ہے کیونکہ قول افعل قدیم ہے موجود فی الازل والابد ہے اور فعل مکلف اس وقت معدوم تھا اور امر موجود، (قول افعل)، امر معدوم (فعل مکلف) کیلئے صفت حقیقی نہیں بن سکتا لہٰذا ثابت ہوا کہ حکم حقیقتاً نفس خطاب اللہ کا نام ہے پھر اس نفس خطاب میں دو اعتبار یا دو طرفیں یا دو حیثیتیں ہیں اگر اسی خطاب کی نسبت حاکم کی طرف ہو تو اسے ایجاب کہا جاتا ہے اور اگر اسی خطاب کی نسبت **الی مافیہ الحکم** (فعل مکلف) ہو تو اس کو وجوب اور حرمت وغیرہ کہا جاتا ہے معلوم ہوا در حقیقت حکم نفس خطاب کو کہا جاتا ہے پھر یہی خطاب من حیث انہ نسب الی الحاکم ایجاب ہے اور من حیث انہ نسب الی المکلف وجوب ہے اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ایجاب (جو کہ صفت اللہ ہے) اور وجوب (جو کہ صفت المکلف ہے) میں تغایر صرف اعتباری ہے ذاتی نہیں ذات کے اعتبار سے دونوں شئی واحد ہیں نفس خطاب اللہ وہی ایجاب ہے وہی وجوب ہے جب دونوں میں کوئی تغایر ذاتی نہیں ہے تو حکم اصطلاحی کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کرنا یہ تعریف المتباین بالمتباین نہیں ہوگی بلکہ حکم کی تعریف خطاب اللہ سے کرنا ایسا ہی ہوگا جیسے اس کی تعریف ما ثبت بالخطاب وجوب حرمت وغیرہ سے کی جا رہی ہو کیونکہ دونوں شئی واحد ہیں اسی پر دلیل قائم کرتے ہوئے کہ ایجاب اور وجوب ذاتاً متحد ہیں شارح فرماتے ہیں کہ اصولیین کبھی یہ کہتے ہیں کہ حکم کی اقسام وجوب حرمت وغیرہ ہیں کبھی، ایجاب وتحریم، کبھی کہتے ہیں حکم کی اقسام وجوب اور تحریم ہیں جس طرح کہ اصول ابن الحاجب میں ہے ان کی اس تقسیم سے اندازہ کر لیجئے کہ ایجاب اور وجوب میں کوئی تغایر ذاتی نہیں ہے دونوں متحد بالذات ہیں۔ وضاحت عبارت! **ولیس للفعل منہ صفۃ حقیقۃ** فعل سے فعل مکلف مراد ہے منہ کی ضمیر راجع ہے، قول افعل، کی طرف مقصد عبارۃ یہ ہے کہ فعل مکلف کیلئے قول افعل سے کوئی حقیقتاً صفت ثابت نہیں ہے۔ **فان القول لیس لمتعلقہ منہ صفۃ لتعلقہ بالمعدوم**، قول سے افعل مراد ہے متعلق (بفتح اللام) ہے اس سے فعل مکلف مراد ہے متعلقہ کی ہ ضمیر راجع

بسوئے قول افعل ہے اسی طرح منہ اور تعلقہ کی ضمیر بھی راجع بسوئے قول افعل ہے مقصد یہ ہوگا کہ بیشک قول افعل نہیں ہے اس قول افعل کے متعلق (فعل مکلف) کیلئے اس قول افعل سے کوئی صفۃ حقیقیہ بوجہ تعلق پکڑنے اس قول افعل کے معدوم کے ساتھ (وہ معدوم چیز فعل مکلف ہے) واللہ اعلم بالصواب۔ **الثانی انه غیر منعکس الخ** اعتراض ثانی! یہ ہے کہ فعل مکلف کی تعریف غیر منعکس و جامع لجمیع الافراد نہیں ہے کیونکہ افعال مکلفین کی قید کی وجہ سے اس سے وہ احکام خارج ہوگئے جو افعال صبی کے ساتھ متعلق ہیں حالانکہ ان کو حکم کہا جاتا ہے۔ مصنف نے اس کا یہ جواب دیا تھا کہ تعریف میں افعال المکلفین کی بجائے افعال العباد، اولی ہے کیونکہ عباد مکلف وصبی دونوں کو شامل ہے لہٰذا تعریف جامع ہوجائے گی۔ **وقد أجیب عن ذالک فی کتبھم الخ** شارح تفتازانی فرماتے ہیں کہ کتب شوافع میں اس اعتراض کا اور جواب دیا گیا ہے وہ یہ کہ تعریف حکم جامع ہے افعال مکلفین کی جگہ العباد کا لفظ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ کوئی حکم ایسا ہے ہی نہیں جو فعل صبی کے ساتھ متعلق ہو اور جو احکام بظاہر فعل صبی کے ساتھ متعلق ہیں وہ درحقیقت فعل ولی کے ساتھ متعلق ہیں مثلاً مال صبی سے حق کو ادا کرنا ولی پر واجب ہے تو وجوب اداء والاحکم متعلق بفعل الولی ہوا نہ کہ بفعل الصبی جب یہ تمام احکام ولی سے متعلق ہیں اور ولی مکلفین میں سے ہے لہٰذا یہ افعال مکلفین میں داخل ہوجائیں گے اور تعریف جامع ہوگی۔ **وردہ المصنف** مصنف نے شوافع کے اس جواب کو رد کردیا تھا شارح تفتازانی اس رد کی تشریح کر رہے ہیں مصنف نے شوافع کے اس جواب کو کہ فعل صبی کے ساتھ کوئی حکم تعلق نہیں پکڑتا دو وجہ سے رد کردیا اولاً اس وجہ سے کہ شوافع کا یہ جواب جواز بیع صحۃ اسلام صبی، صحۃ صلوۃ، صحۃ صوم کون صلوتہ مندوبۃ میں نہیں چل سکتا کیونکہ ان تمام میں حکم براہ راست فعل صبی کے ساتھ متعلق ہے ولی کا فعل یہاں سرے سے ہے ہی نہیں لہٰذا یہ جواب کہ تمام احکام فعل ولی کے ساتھ متعلق ہیں کیسے صحیح ہوسکتا ہے وثانیاً دوسرا اس وجہ سے رد کیا کہ حق کا تعلق پکڑنا مال صبی کے ساتھ اور ذمہ صبی کے ساتھ یہ مستقل حکم شرعی ہے اور ولی کا اس حق کو ادا کرنا یہ علیحدہ حکم شرعی ہے جو اول پر مترتب ہے اس کا عین نہیں ہے تو یہاں بھی حکم کا تعلق فعل صبی کے ساتھ ہو رہا ہے وہ ہے تعلق حق بمال الصبی وبذمتہ تو یہ کہنا کہ فعل صبی کے ساتھ کوئی حکم متعلق ہوتا ہی نہیں فعل ولی کے ساتھ متعلق ہوتا ہے (کما قال الشوافع) صحیح نہیں ہے **ولا یتأتی ھذا السوال الخ** یہاں سے شارح تفتازانی رد مصنف کی تردید اور جواب شوافع کی تائید کر رہے ہیں ولا یتأتی سے مصنف پر پہلا اشکال کر رہے ہیں کہ جو اشاعرہ حکم شرعی کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کرتے ہیں ان پر تعریف کے جامع نہ ہونے کا (فعل صبی کے ساتھ) اعتراض وارد ہی نہیں ہوتا کیونکہ انہوں نے تصریح کردی ہے کہ فعل صبی کے ساتھ کوئی بھی حکم متعلق نہیں ہے سوائے ایک حکم کے وہ ہے وجوب اداء حق مال صبی سے اور یہ وجوب اداء حق والا حکم بھی درحقیقت ولی کے ساتھ متعلق ہے نہ کہ صبی کے ساتھ کیونکہ ولی ہی اداء حق کرتا ہے تو اشاعرہ کی تصریح کے

مطابق کوئی بھی حکم صبی کے ساتھ متعلق نہیں ہے لہٰذا تعریف حکم جامع ہے افعال مکلفین کی جگہ افعال العباد کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ جواب: شارح تفتازانی کے اس اعتراض کی کوئی حقیقت نہیں ہے بلکہ حق وہی ہے جو علامہ صدرالشریعۃ نے فرمایا ہے کیونکہ اداء حق من مال الصبی کا وجوب یہ فرع ہے نفس وجوب حق کی فی مال الصبی، وفی ذمۃ الصبی جب تک مال صبی میں نفس وجوب یعنی صبی کے ذمہ مال واجب نہیں ہوگا تو اداء کا وجوب کیسے ثابت ہوگا تو اس سے ثابت ہوا کہ نفس وجوب اولاً صبی پر ہوگا اسی طرح اداء بھی اولاً صبی پر واجب ہوگی البتہ شریعت نے ولی کو نائب فی الاداء قرار دیا ہے کہ نیابۃ ادا وہی کرے گا اس لئے اولا اور اصالۃ خطاب کا تعلق فعل صبی سے ہوگا تو یہ کہنا کہ فعل صبی کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہے خلاف حقیقت ہے۔ **ثم لایخفی** سے شارح تفتازانی دوسرا اعتراض کر رہے ہیں کہ آپ نے یہ فرمایا کہ اگر افعال العباد کہا جائے تو احکام متعلقہ بافعال صبی بھی داخل فی التعریف ہوجائیں گے یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر افعال مکلفین کی بجائے افعال العباد کہا جائے تب بھی تعلق حق مال صبی یا ذمہ صبی کے ساتھ تعریف حکم میں داخل نہیں ہے کیونکہ حکم تو وہ ہے جو افعال مکلفین کے ساتھ متعلق ہو مال صبی کے ساتھ حق کا تعلق یہ کوئی فعل صبی یا فعل عبد تو نہیں ہے لہٰذا تعلق الحق بمال الصبی افعال کی قید سے خارج ہوگیا تو افعال مکلفین کی جگہ افعال العباد کہنے سے بھی کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا جواب! شارح کی اس تردید کا جواب یہ ہے کہ آپ کا تعلق حق بمال صبی کو فعل صبی تسلیم نہ کرنا زیادتی ہے کیونکہ تعلق حق بمال صبی کا مقصد یہ ہوگا کہ شریعت کی طرف سے حکم ہوگا اپنے مال سے اتنی مقدار اداء کر دو تو گویا حاصل وہی وجوب اداء نکلے گا تو حکم متعلق ہوا بفعل صبی (یعنی وجوب اداء) یہی تو حکم شرعی ہے لہٰذا اس کو افعال صبی سے شمار نہ کرنا شارح کی زیادتی ہے البتہ المکلفین کی قید اس کو تعریف میں داخل نہیں ہونے دیتی اس لیے المکلفین کی جگہ العباد کا لفظ ہونا چاہئے۔ **وبان الصحة والفساد لیسا من احکام الشرعیة** سے شارح تفتازانی مصنف پر تیسرا اعتراض کر رہے ہیں کہ اگر افعال مکلفین کی بجائے افعال العباد کہا جائے تب بھی صبی کے یہ افعال صحت بیع صحت اسلام، صحت صلوۃ، وغیرہ حکم کی تعریف میں داخل نہیں ہونگے کیونکہ یہ سرے سے حکم شرعی ہی نہیں ہے بلکہ صحت اور فساد حکم عقلی ہیں کیونکہ اگر وہ کام جو مکلف نے کیا ہے شرع کے موافق ہے تو اس پر صحت والا حکم لگے گا اگر شرع کے مخالف ہے تو اس پر فساد والا حکم جاری ہوگا اور کسی فعل کا شریعت کے موافق یا مخالف ہونا مدرک بالعقل ہوتا ہے لہٰذا صحت اور فساد احکام عقلیہ میں سے ہوئے نہ کہ احکام شرعیہ سے تو جب صحۃ اسلام، صحۃ صلوۃ، احکام شرعیہ میں ہی داخل نہیں بعنوان دیگر معرف میں ہی داخل نہیں تو پھر تعریف افعال العباد میں کس طرح داخل ہوگی لہٰذا افعال العباد کہنے سے بھی کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا اور صحت بیع وصحت اسلام احکام عقلیہ اور مدرک بالعقل ہونے کی وجہ سے تعریف سے خارج رہیں گے جس طرح کہ مصلی ہونا۔ اور تارک صلوۃ ہونا، مدرک بالعقل ہوتا ہے اور جواز بیع کا معنی بھی صحت بیع ہے لہٰذا یہ بھی ایک حکم عقلی ہے نہ کہ شرعی۔ جواب

!شارح تفتازانی کا یہ قول کہ صحت اور فساد احکام عقلیہ میں سے ہے غلط ہے کیونکہ ماتی بہ کا موافق شرع ہونا یا مخالف شرع ہونا یہ بھی تو بعد ورود الشرع ہوگا شریعت پر موقوف ہوگا تو یہ بھی حکم شرعی ہے نہ کہ عقلی نیز صحت اور فساد کی جو تعریف شارح نے ذکر کی ہے یہ متکلمین کے مذہب کے مطابق ہے نہ کہ مذہب فقہاء کے مطابق حالانکہ یہاں مذہب فقہاء والا مفہوم بیان کرنا چاہئے تھا مذہب فقہاء کے مطابق صحۃ الفعل کی تعریف ہے۔ کونہ مسقطا للقضاء والفساد خلافه وهذا امر شرعی بلا شبهة۔ کیونکہ مسقط قضا ہونا یا نہ ہونا شریعت پر موقوف ہے۔ **ومعنی کون صلوته مندوبة الخ** شارح چوتھا اعتراض کر رہے ہیں کہ مصنف کا یہ کہنا کہ صلوۃ کا مندوب ہونا ایسا حکم ہے جو متعلق بفعل صبی ہے درست نہیں ہے کیونکہ صبی کی نماز کے مندوب ہونے کا یہ مطلب ہے کہ ولی کو منجانب الشارع حکم ہے کہ وہ بچے کو نماز کی ترغیب اور تحریض کرے اس کو نماز کا حکم کرے جیسا کہ حدیث شریف میں ہے، مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع تو یہ حکم بھی متعلق بالولی ہے نہ کہ بالصبی ۔جواب گذشتہ اعتراضات کی طرح شارح کا یہ اشکال بھی رکیک وضعیف ہے کیونکہ صلوۃ صبی کے مندوب ہونے کا مطلب بالکل واضح ہے انه یثاب علیه ،یعنی وہ مستحق ثواب ہے یہی وجہ ہے حضرت علیؓ اپنے اسلام فی حالۃ الصبیان پر فخر کرتے تھے اور فرماتے سبقتکم الی الاسلام طرا حالانکہ ان کو کسی نے اسلام کی تحریض نہیں کی تھی نیز ایک عورت نے رسول اللہ سے اپنے بچے کے بارے میں سوال کیا الهذا حج ؟ آپ نے فرمایا!نعم ولک اجر اس سے بھی ثابت ہوا نفلی عبادت میں بچے کو ثواب ہوتا ہے لہٰذا یہ حکم تو متعلق بفعل الصبی ہے باقی ولی کی تحریض وترغیب وہ اور حکم ہے نیز شارح تفتازانی صاحب ایسے بچے کے بارے میں کیا حکم فرمائینگے جس کا کوئی ولی نہیں ہے اور نہ ہی اس کو کسی نے نماز کی ترغیب دی ہے بلکہ وہ صرف لوگوں کو دیکھ کر نماز پڑھتا ہے اب ندب والا حکم تو صرف فعل صبی کے متعلق ہے ولی کی تحریض وترغیب تو کجا ولی کا وجود ہی نہیں ہے اس کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے خلاصہ اینکہ شارح تفتازانی کے یہ تمام اعتراضات مبنی بر تعسف اور باعث تأسف ہیں فتدبر۔ **الثالث ان التعریف غیر متناول الخ** اعتراض ثالث! کی تشریح کرتے ہوئے شارح تفتازانی کہتے ہیں کہ تیسرا اعتراض یہ تھا کہ حکم کی تعریف جامع نہیں اس حکم پر صادق نہیں آتی جو قیاس سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ حکم کی تعریف میں خطاب اللہ کی قید ہے اور قیاس والا حکم خطاب اللہ سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ قیاس سے ثابت ہوتا ہے۔ جواب: اسکا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جو حکم قیاس سے ثابت ہوتا ہے در حقیقت وہ بھی خطاب اللہ سے ثابت ہوتا ہے البتہ وہ حکم مخفی ہوتا ہے قیاس صرف اس کو ظاہر کرتا ہے تو ثابت ہوا کہ قیاس میں بھی خطاب اللہ ہوتا ہے حکم اسی سے ثابت ہوتا ہے قیاس صرف مظہر بنتا ہے نہ کہ مثبت۔ **ولا یخفی علیک ان السوال** شارح مصنف پر اعتراض کر رہے ہیں کہ اعتراض ثالث کو ماثبت بالقیاس کے ساتھ خاص کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ یہ اشکال جس طرح ماثبت بالقیاس پر وارد ہے ماثبت بالسنۃ ماثبت بالاجماع پر

بھی ہوتا ہے کیونکہ جو حکم سنت سے ثابت ہے وہ خطاب اللہ سے ثابت نہیں ہے بلکہ خطاب الرسول سے ثابت ہے اسی طرح جو حکم الاجماع سے ثابت ہے وہ بھی خطاب اللہ سے ثابت نہیں لہٰذا تخصیص ما ثبت بالقیاس صحیح نہیں جواب ! سے جواب دیا کہ یہاں بھی درحقیقت حکم خطاب اللہ سے ثابت ہے سنت اور اجماع اس حکم اور خطاب کیلئے صرف کاشف اور معرف بنتے ہیں اور یہ بتلاتے ہیں یہاں بھی خطاب موجود ہے اور سنہ اور اجماع کے ادلہ للاحکام ہونے کا بھی یہی مطلب ہے کہ وہ کاشف اور معرف للاحکام ہوتے ہیں۔ **الرابع انه غير شامل** چوتھے اعتراض کی تشریح ہے کہ حکم کی تعریف جامع نہیں ہے آمنوا اور فاعتبروا پر صادق نہیں آتی کیونکہ حکم کی تعریف میں افعال مکلفین مذکور ہے اور افعال سے بظاہر افعال جوارح مراد ہیں یعنی جو ظاہری اعضاء سے صادر ہوں لہٰذا وہ خطاب جو افعال قلب سے متعلق ہوں وہ حکم سے خارج ہونگے جیسے وجوب ایمان بمعنی تصدیق اور وجوب اعتبار (بمعنی قیاس) یہ افعال قلب ہیں نہ کہ افعال جوارح لہٰذا تعریف حکم ان پر صادق نہیں آئے گی اور جامع نہیں رہے گی۔ **الخامس انه لما اخذ الخ** پانچویں اشکال کی تشریح ہے کہ فقہ کی تعریف میں العملیہ کی قید میں تکرار ہے کیونکہ جب حکم کی تعریف میں افعال مکلفین کی قید لگائی گئی اور افعال سے افعال جوارح مراد لیے گئے تو افعال مکلفین خاص ہونگے اعمال (عملیات) کے ساتھ اور احکام نظریہ اس سے خارج ہو جائینگے لہٰذا اس کے بعد فقہ کی تعریف میں العملیہ کی قید مستدرک اور بے کار ہوگی کیونکہ اس سے بھی مقصود نظریات کو خارج کرنا تھا اور وہ افعال مکلفین سے ہی خارج ہو گئے ہیں۔ **واجاب عنهما** شارح تفتازانی چوتھے اور پانچویں اشکال کا وہی جواب نقل کر رہے ہیں جو مصنف نے دیا تھا کہ افعال مکلفین میں تعمیم ہے خواہ افعال جوارح ہوں خواہ افعال قلب لہٰذا حکم کی تعریف دونوں کو شامل ہو کر جامع ہو گی تو چوتھا اعتراض باطل ہو گیا اور فقہ کی تعریف میں العملیہ کی قید سے مراد فقط افعال جوارح اور عملیات ہیں اس سے احکام نظریہ خارج ہو جائیں گے مثلاً وجوب ایمان وجوب اعتبار وغیرہ لہٰذا العملیہ کا ذکر تکرار نہیں ہوگا تو پانچواں اشکال بھی رفع ہو گیا۔ **ولقائل ان يقول اذا جعل الحكم الخ** یہ اشکال علی المصنف ہے کہ اگر افعال مکلفین میں تعمیم کی جائے تب بھی العملیہ کی قید میں تکرار لازم آتا ہے یہ قید ہر حال میں مکرر ہے کیونکہ العملیہ کی قید سے دو چیزوں کو خارج کرنا مقصود تھا (۱) وجوب ایمان وغیرہ (۲) كون الاجماع حجة اور یہ دونوں العملیہ کی قید لگانے سے پہلے خارج ہو چکے ہیں وجوب ایمان وغیرہ الشرعیہ کی قید سے خارج ہوئے ہیں کیونکہ پہلے گزر چکا ہے کہ اگر فقہ کی تعریف میں حکم سے حکم اصطلاحی مراد ہو تو الشرعیہ کا معنی ما يتوقف على الشرع ہوگا جب الشرعیہ بمعنی ما یتوقف علی الشرع ہے تو وجوب ایمان وغیرہ اس سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ وہ ما یتوقف علی الشرع نہیں ہیں (۲) دوسرا اس سے احکام نظریہ كون الاجماع حجة وغیرہ کو خارج کرنا مقصود ہے اور وہ الاحکام کی تعریف میں جو الاقتضاء او التخییر کی قید ہے اس سے خارج ہو رہے ہیں کیونکہ کون الاجماع حجۃ وغیرہ میں

اقتضاء اور طلب نہیں ہے لہٰذا العملیہ کی قید سے کوئی چیز بھی خارج نہیں ہو رہی اس لیے یہ قید ہر حال میں مکرر اور فضول ہے **لا یقال** سے غرض شارح یہ ہے کہ بعض حضرات نے اعتراض سابق کا ایک جواب دیا تھا اس جواب کو ذکر کر رہے ہیں بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کون الاجماع حجۃ کون السنۃ حجۃ یہ بالاقتضاء میں داخل ہیں کیونکہ ان میں اقتضاء ضمنی ہے ان کے حجت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان کے مقتضاء پر عمل کرنا واجب ہے پھر یہ العملیہ کی قید سے خارج ہو جائیں گے تو قید عملیہ فضول نہیں ہوگی ان میں ضمنا اقتضاء ہے شارح تفتازانی رد کر رہے ہیں کہ اگر ان کا یہی مطلب ہے کہ ان کے اقتضاء پر عمل واجب ہے اور اقتضاء ضمنی میں داخل ہے تو پھر یہ العملیہ کی قید سے بھی خارج نہیں ہونگے کیونکہ ان کے مقتضاء پر عمل کرنے کا مطلب یہی ہے کہ اعمال کے قبیلہ میں سے ہیں اسلئے یہ العملیہ کی قید سے خارج نہ ہونگے حالانکہ آپ نے **العملیہ** کی قید انہی کو خارج کرنے کیلئے لگائی تھی **فیمکن ان یقال** سے شارح تفتازانی خود جواب دے رہے ہیں کہ کون الاجماع حجۃ، کون القیاس حجۃ، اس جیسے احکام تو الاقتضاء سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ ان میں اقتضاء نہیں ہے البتہ جواز اجماع اور وجوب قیاس یہ بالاقتضاء کی قید سے خارج نہیں ہونگے کیونکہ ان میں اقتضاء ہے اور یہ حکم شرعی ہے لیکن چونکہ یہ کیفیت عمل سے متعلق نہیں ہیں لہٰذا العملیہ کی قید سے خارج ہو جائیں گے اس طرح العملیہ کی قید کا فضول اور بے کار ہونا لازم نہیں آئے گا اور یہ قید مفید بن جائے گی واللہ اعلم

﴿متن توضیح﴾

والشرعیۃ مالا تدرک لولا خطاب الشارع الخ حکم کی تفصیل وتشریح کرنے کے بعد مصنف الشرعیہ کی تعریف اور تشریح کر رہے ہیں الشرعیہ کی تعریف یہ کی **مالاتدرک لولا خطاب الشارع** شرعی وہ حکم ہے کہ اگر شارع کا خطاب نہ ہوتا تو اس کا علم حاصل نہ ہوتا بعنوان دیگر شرعی وہ ہے ماتیوقف علی الشرع خواہ وہ خطاب شارع بعینہ اسی حکم میں وارد ہوا ہو یا بعینہ اسی میں وارد نہ ہوا ہو لیکن خطاب شارع ایسی جگہ میں وارد ہوا ہو جس کی طرف یہ حکم محتاج ہو وہ جگہ محتاج الیہ ہو اگر اس جگہ میں خطاب شارع نہ ہوتا تو اس حکم محتاج کا بھی ادراک نہ ہو سکتا جیسے مسائل قیاسیہ کیونکہ مسائل قیاسیہ میں خطاب بعینہ اس حکم قیاسی میں وارد نہیں ہوتا بلکہ مقیس علیہ میں وارد ہوتا ہے اور اس کی طرف حکم مقیس محتاج ہوتا ہے اگر مقیس علیہ میں خطاب شارع وارد نہ ہوتا تو مقیس والے حکم کا ادراک وعلم حاصل نہ ہوتا۔ **فیدخل فی حد الفقہ حسن کل شئی وقبحہ** یہاں سے مصنف اشاعرہ پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں جسکی تفصیل اس طرح ہے کہ احناف کے اور اکثر معتزلہ کے نزدیک افعال کی دو قسمیں ہیں (۱) بعض افعال ایسے ہیں کہ ان کا حسن اور قبح عقلی ہیں یعنی ان کا حسن اور قبح مدرک

بالعقل ہوتا ہے شریعت پر موقوف نہیں ہوتا (۲) بعض افعال ایسے ہیں کہ ان کا حسن اور قبح مدرک بالشرع ہوتا ہے شریعت پر موقوف ہوتا ہے اول کی مثال، حسن تواضع، قبح تکبر، حسن جود اور قبح بخل یہ شریعت پر موقوف نہیں بلکہ ان کا ادراک عقل کے ساتھ ہوتا ہے ثانی کی مثال رمضان المبارک کی تیسویں کے صوم کا حسن اور یکم شوال (عید الفطر) کے روزہ کا قبح ان کا ادراک صرف شریعت سے ہوسکتا ہے عقل سے نہیں امام ابوالحسن اشعری واتباعہ کے نزدیک ہر شئی کا حسن اور قبح شرعی ہے شریعت پر موقوف ہے کسی چیز کا حسن اور قبح عقل کے ساتھ ادراک نہیں کیا جا سکتا اب اشاعرہ پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب آپ کے نزدیک ہر چیز کا حسن اور قبح شرعی ہے تو فقہ کی تعریف مانع نہیں رہے گی ہر چیز کے حسن اور قبح کا جو علم دلیل سے حاصل ہوگا وہ فقہ میں داخل ہو جائے گا مثلاً حسن تواضع، حسن جود، قبح تکبر قبح بخل یہ سب فقہ اصطلاحی میں داخل ہو جائیں گے حالانکہ یہ فقہ اصطلاحی میں داخل نہیں تو تعریف فقہ مانع نہیں رہے گی جب کہ ہمارے نزدیک تعریف فقہ مانع ہوگی کیونکہ حسن جود وغیرہ جو علم الاخلاق میں سے ہیں وہ فقہ کی تعریف میں داخل نہیں ہونگے کیونکہ ان کا حسن وقبح شرعی نہیں ہے بلکہ عقلی ہے **ولا یزاد علیہ التی لایعلم کونھا من الدین ضرورۃ** اس عبارت سے مصنف امام رازی پر اعتراض کر رہے ہیں امام رازی نے تعریف فقہ میں اس عبارت کا اضافہ کیا التی لایعلم کونھا من الدین ضرورۃ یعنی فقہ ان احکام شرعیہ کے جاننے کا نام ہے جن کا دین سے ہونا بدیہی نہ ہو اگر ان کا دین سے ہونا بدیہی ہو تو ایسے احکام شرعیہ کے علم کو فقہ نہیں کہا جائے گا مثلاً علم بوجوب الصلوۃ علم بوجوب الصوم امام رازی نے، المحصول، میں اس قید کا اضافہ کیا اور اضافہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مسائل شرعیہ جن کا دین سے ہونا بدیہی اور ہر شخص کو معلوم ہے وہ فقہ اصطلاحی میں داخل نہیں تو ان کو خارج کرنے کیلئے اس قید کا اضافہ کیا گیا اگر اس قید کا اضافہ نہ کیا جاتا تو یہ مسائل بدیہیہ فقہ میں داخل ہو جاتے اور ان کے فقہ میں داخل ہونے سے بہت بڑی خرابی لازم آتی وہ یہ کہ ان کے جاننے والے کو فقیہ کہنا پڑتا پھر تو ہر شخص ہی فقیہ کہلانے کا حقدار بن جائے گا کیونکہ ضروریات دین مثلاً وجوب صلوۃ وجوب صوم وغیرہ کے وجوب کا علم تو تقریباً ہر مسلمان کو ہے تو ایسے شخص کو فقیہ ہونے سے خارج کرنے کیلئے امام رازیؒ نے ایسی قید لگادی کہ یہ مسائل ضروریہ ہی فقہ سے خارج ہو جائیں تاکہ،، نہ رہے بانس اور نہ بجے بانسری،، مصنف امام رازی کی تردید کر رہے ہیں کہ نہ ہی اس قید کے اضافہ کی ضرورت ہے اور نہ ہی ان مسائل کو جن کا من الدین ہونا بداہۃ معلوم ہے فقہ سے خارج کرنے کی ضرورت ہے بلکہ یہ مسائل فقہ میں سے ہیں اور فقہ ہی میں داخل ہونگے باقی امام رازی کا یہ خوف کہ اگر ان کو فقہ میں داخل کیا گیا تو ان کے عالم کو فقیہ کہنا پڑے گا تو مصنف فرماتے ہیں یہ ان کا خوف بلا وجہ ہے کیونکہ فقہ کی تعریف میں جو الاحکام کا لفظ ہے اس سے بعض اور قلیل احکام مراد نہیں ہیں جیسا کہ عنقریب اس کی تفصیل آرہی ہے تو چند مسائل ضروریہ کے وجوب کے علم سے انسان کو فقیہ نہیں کہا جا سکتا بلکہ اگر ایک شخص ایک سو مسائل غریبہ مشکلہ کا

علم من ادلتها حاصل کرے مثلاً کتاب الرھن کے مسائل تو ایسے شخص کو فقیہ نہیں کہا جاتا تو ایسا شخص جو چند مسائل بدیہیہ مثلاً وجوب صلوۃ وجوب صوم کا علم حاصل کرلے اس کو کیسے فقیہ کہا جاسکتا ہے اس لیے اس عذر فاسد کی وجہ سے (کہ ان کے عالم کو فقیہ کہنا پڑیگا) ان مسائل کو فقہ سے خارج کر دینے کا کوئی جواز نہیں لہٰذا یہ قید ضائع اور بے کار ہے۔

﴿شرح تلویح﴾

قوله والشرعية مالا يدرك لولا خطاب الشارع الخ غرض شارح توضیح متن! مصنف نے الشرعیہ کی جو تعریف کی تھی شارح تفتازانی اسی کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ الشرعیہ وہ حکم ہے کہ شارع کے خطاب کے بغیر اس کا ادراک نہ ہوسکے خواہ خطاب شارع بعینہ اسی حکم میں وارد ہو یا اس حکم میں تو نہ وارد ہو لیکن اس کے اصل (مقیس علیہ) میں وارد ہو تو جو خطاب مقیس علیہ میں وارد ہے وہی مقیس میں بھی معتبر ہوگا۔ فخرج عنها سے بتلارہے ہیں کہ الشرعیہ کی قید سے وجوب ایمان وغیرہ خارج ہوجائیں گے کیونکہ الشرعیہ سے مراد مالا يدرك لولا خطاب الشارع ہے اور اس کا حاصل ما يتوقف على الشرع ہے اور وجوب ایمان موقوف علی الشرع نہیں ہے لہٰذا الشرعی سے خارج ہوجائیں گے اور ، كون الاجماع حجة، اور كون القياس حجة، یہ الشرعی میں داخل ہیں کیونکہ یہ شریعت پر موقوف ہیں بشرطیکہ پہلے ان کا حکم ہونا ثابت ہوجائے **وانما لم يفسر** غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے مصنف نے الشرعیہ کی تفسیر ما يتوقف على الشرع (مالا يدرك لولا خطاب الشارع) کیساتھ کیوں نہیں کی جب کہ مشہور تفسیر یہی ہے اس میں کیا نکتہ ہے جواب: شارح جواب دے رہے ہیں کہ اگر شرعیہ کی تعریف ما ورد به خطاب الشرع کے ساتھ کی جائے تو یہ قید بے کار غیر مفید مکرر ہوجائے گی کیونکہ ماقبل میں حکم کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کی گئی ہے اور خطاب اللہ خود ما ورد به الشرع کا ہم معنی ہے پھر اس کے بعد اگر الشرعیہ کا مفہوم بھی ما ورد به الشرع بیان کیا جائے تو تکرار بے فائدہ لازم آئے گا اسی نکتہ کی وجہ سے الشرعیہ کی تعریف مالا يدرك لولا خطاب الشارع کے ساتھ کی گئی ہے۔ **وعند الاشاعره ما ورد به خطاب الشرع فى قوة مالا يدرك لولا خطاب الشارع** غرض شارح اعتراض علی المصنف! خلاصہ اشکال یہ ہے کہ یہ تعریف عند الاشاعرہ ہے اور اشاعرہ کے نزدیک شرعی بمعنی ما ورد به الشرع ہو یا ما لايدرك لو لاخطاب الشارع ہو جسے ما يتوقف على الشرع بھی کہا جاتا ہے یہ سب متحد ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک ما ورد به الشرع مايتوقف على الشرع کی قوۃ میں ہے اس لئے کہ سابقاً گذر چکا ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک تمام احکام موقوف علی الشرع ہیں کوئی حکم مدرک بالعقل نہیں ہوسکتا لہٰذا الشرعیہ کی جو بھی تفسیر کی

جائے مکرر بنتی ہے وہ اسطرح کہ مصنف نے ماقبل میں کہا ہے کہ خطاب اللہ مطلق حکم کی تعریف بن سکتی ہے تو (مصنف) کے قول کے مطابق اگر خطاب اللہ کو مطلق حکم کی تعریف بنایا جائے حکم شرعی کی تفسیر نہ بنایا جائے تو الشرعیہ میں ہرصورت تکرار لازم آئے گا وہ اس طرح کہ جب حکم کی تعریف خطاب اللہ سے کی تو خطاب اللہ ہم معنی ہے ماورد به الشرع کے تو اس طرح یہ ما ورد به الشرع کے معنی میں ہو گیا اب اگر الشرعیہ کی تعریف بھی ما ورد به الشرع کے ساتھ کریں تو تکرار بالکل ظاہر ہے اور اگر الشرعیہ کی تعریف ما یتوقف علی الشرع کے ساتھ کریں تب بھی تکرار ہوگا کیونکہ اشاعرہ کے نزدیک ماورد به الشرع اور ما یتوقف علی الشرع میں کوئی فرق نہیں ہے لہٰذا خطاب اللہ جو بمعنی ماورد به الشرع تھا وہ بمنزلہ ما یتوقف علی الشرع کے ہو جائے گا اور آگے الشرعی کی تفسیر بھی ما یتوقف علی الشرع ہے تو تکرار پھر بھی لازم آئے گا خلاصہ اینکہ الشرعیہ کی جو بھی تفسیر کی جائے خواہ ما ورد به الشرع خواہ ما یتوقف علی الشرع اشاعرہ کے مذہب کے مطابق ہرصورت میں تکرار لازم آئے گا جواب!(۱) مصنف نے فقہ کی تعریف اشاعرہ کے مذہب کے مطابق نہیں کی بلکہ عام اصولی کے نظریہ کے مطابق کی ہے خواہ اشاعرہ ہوں خواہ ماتردیدیہ اور معتزلہ ہوں اور تکرار الشرعیہ والا اشکال تب لازم آتا ہے جب کہ تعریف کو خاص کیا جائے بمذہب اشاعرہ جواب!(۲) ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اشاعرہ کے نزدیک تمام احکام موقوف علی الشرع ہیں بلکہ عندالاشاعرہ بھی بعض افعال واحکام موقوف علی الشرع نہیں مثلاً تصدیق النبی موقوف ہے اظہار معجزہ پر نہ کہ خطاب اللہ پر جب کہ اشکال تفتازانی کا مدار اسی پر ہے کہ عندالاشاعرہ تمام احکام موقوف علی الشرع ہیں۔ **قولہ فیدخل الخ** مصنف نے متن میں تعریف فقہ پر اعتراض کیا تھا شارح اسی کی تشریح کررہے ہیں حاصل تشریح یہ ہے کہ ہر چیز کے حسن اور قبح کے شرعی اور عقلی ہونے کے بارے میں دو گروہ ہیں (۱) گروہ احناف وجمہور معتزلہ (۲) گروہ اشاعرہ، گروہ احناف وجمہور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ بعض افعال کا حسن اور قبح عقلی ہوتا ہے یعنی عقل کے ذریعہ پہچانا جاتا ہے اور بعض افعال کا حسن اور قبح مدرک بالعقل نہیں ہوتا بلکہ موقوف علی الشرع ہوتا ہے جن افعال کا حسن اور قبح عقلی ہوتا ہے وہ فقہ میں داخل نہیں بلکہ علم الاخلاق میں سے ہے لہٰذا یہ افعال الشرعیہ کی قید سے نکل جائیں گے مثلاً حسن جود، حسن تواضع، قبح تکبر وغیرہ، کیونکہ یہ افعال موقوف علی الشرع نہیں اور الشرعیہ سے مراد ماتیوقف علی الشرع ہے اور جن افعال کا حسن اور قبح شرعی ہے وہ فقہ میں داخل رہیں گے اور الشرعیہ کی قید سے خارج نہ ہونگے لہٰذا ہمارے نزدیک تعریف فقہ صحیح اور مانع ہوگی (۲) گروہ اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر چیز کا حسن اور قبح شرعی یعنی موقوف علی الشرع ہوتا ہے کیونکہ عقل احکام کے ادراک اور علم حاصل کرنے میں بے بس ہے جب ان کے نزدیک ہر چیز کا حسن اور قبح شرعی ہے تو ان پر اشکال ہوگا کہ آپ کے مذہب کے مطابق فقہ کی تعریف مانع نہ ہوگی علم الاخلاق اور علم الوجدانیات اس میں داخل ہو جائیں گے کیونکہ وہ الشرعیہ بمعنی ما یتوقف علی الشرع میں داخل

ہیں مثلاً حسن جود حسن تواضع حسن سے مراد وجوب یا ندب ہے قبح تکبر قبح بخل قبح سے مراد حرمت یا کراہت ہے تو یہ بھی شرعی ہیں علی مذہب اشاعرہ موقوف علی الشرع ہیں حالانکہ علم وجوب التواضع وعلم قبح التکبر وغیرہ یہ علم الاخلاق میں سے ہیں نہ کہ علم فقہ سے لہٰذا اشاعرہ کے مذہب کے مطابق تعریف مانع ہوگی۔ **واقول انما یلزم** غرض شارح تفتازانی! تردید مصنف کہ مصنف نے یہاں اشاعرہ پر جو عدم مانعیت والا اعتراض کیا یہ غلط ہے کیونکہ یہ افعال حسن جود، وتواضع وقبح، تکبر بخل، وغیرہ، جو علم الاخلاق میں سے ہیں ہم تسلیم کرتے ہیں کہ الشرعیہ بمعنی ما یتوقف علی الشرع میں داخل ہیں لیکن یہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ یہ فقہ کی تعریف میں بھی داخل ہیں بلکہ فقہ کی تعریف سے خارج ہیں کیونکہ فقہ کی تعریف میں مابعد میں **العملیہ** کی قید ہے اور یہ احکام وجوب جود وتواضع۔ وغیرہ چونکہ العملیہ میں سے نہیں ہے کیونکہ عملیہ کا معنی کیا گیا تھا وہ احکام جن کا تعلق عمل جوارح سے ہو لہٰذا یہ تمام العملیہ کی قید سے خارج ہو جائیں گے مزید ترقی کر کے شارح تفتازانی کہتے ہیں کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ یہ امور مذکورہ فقہ کی تعریف میں داخل ہوں حالانکہ خود مصنف ماقبل میں تشریح کر چکے ہیں کہ یہ امور (حسن تواضع وجود وغیرہ) اخلاق اور ملکات نفسانیہ ہیں اور ان کے حسن اور قبح کا علم علم الاخلاق میں سے ہے اور ماسبق میں مصنف نے تشریح کی تھی کہ **معرفة النفس مالها وما علیها** کے ساتھ عملاً کی قید کا اس لیے اضافہ کیا جاتا ہے کہ فقہ کی تعریف سے علم الاخلاق خارج ہو جائے اس سے بھی صاف واضح ہو رہا ہے کہ العملیہ کی قید مخرج ہے لعلم الاخلاق، نیز مصنف کی یہ عبارت بھی ملاحظہ فرمائیں **وبان معرفة النفس مالها وما علیها من الوجدانیات او الاخلاق الباطنته والملکات النفسانیه علم الاخلاق ومن العلمیات علم الفقه** اس عبارت سے واضح ہو رہا ہے کہ علم الاخلاق عملیات میں داخل نہیں ہے تو عند الاشاعرہ اگرچہ حسن جود وغیرہ احکام شرعیہ ہیں لیکن فقہ کی تعریف میں داخل نہیں ہیں کیونکہ العملیہ کی قید ان کو خارج کر رہی ہے تو اب دو ہی صورتیں ہیں یا تو مصنف کو نسیان ہو گیا ہے کہ سابقاً جو عملاً کی قید کا فائدہ بیان کیا تھا یہاں اس سے نسیان ہو گیا یا پھر آگے جو العملیہ کی قید آ رہی تھی مصنف کو اس سے ذھول اور غفلت ہو گئی ہے۔ جواب! مصنف کو نہ نسیان ہوا ہے اور نہ ہی ذھول بلکہ مصنف نے سب کچھ باھوش وحواس کہا ہے اور ان کا اشکال علی الاشاعرہ بلکل بجا ہے کیونکہ سابقاً انہوں نے عملاً کا جو فائدہ اور اس کے بارے میں جو تقریر کی تھی اور اس سے علم الاخلاق کو خارج کیا تھا وہ بایں معنی تھا کہ حسن جود وتواضع قبح تکبر وبخل ملکات نفسانیہ ہیں اور ان کا تعلق وجدان اور قلب کے ساتھ اور کیفیت نفسانیہ کے ساتھ ہے اور بایں معنی یہ امور عملاً کی قید سے خارج ہیں لیکن یہاں مصنف کی مراد یہ معنی نہیں ہے بلکہ یہاں حسن جود وتواضع سے مراد ان کے وہ آثار ہیں جو ان ملکات نفسانیہ کے بعد صادر ہوتے ہیں اور ان پر مترتب ہوتے ہیں اور یہ آثار چونکہ افعال جوارح سے صادر ہوتے ہیں لہٰذا یہ الشرعیہ میں بھی داخل ہوں گے اور العملیہ میں بھی مثلاً ایک ہے تواضع یہ ایک ملکہ نفسانیہ ہے جس کا تعلق قلب اور وجدان کے ساتھ ہے اور ایک

ہے۔تواضع کا اثر جس کا اظہار اعضاء سے ہوتا ہے جیسا کہ نماز میں مشاہدہ کیا جاتا ہے اسی طرح ایک ہے شفقت جو ملکہ قلبی ووجدانی ہے اور ایک ہے اس کا اثر مثلاً یتیم کے سر پر ہاتھ رکھنا یہ ایک اثر ہے اور اعمال جوارح میں سے ہے مصنف انہی اثار کو ملحوظ رکھتے ہوئے اشکال کررہے ہیں کہ تعریف فقہ مانع نہیں ہے اس میں علم الاخلاق جود وغیرہ باعتبار آثارہ الصادرہ داخل ہو رہے ہیں اور العملیہ کی قید میں بھی داخل ہیں کیونکہ ان کا تعلق اعمال سے ہے حالانکہ یہ فقہ کی تعریف سے خارج ہیں لہٰذا مصنف کا اشکال بجا ہے۔**قولہ لایزاد علیه المصطلح بین الشوافع الخ** غرض شارح تفتازانی! مصنف نے متن میں امام رازی کی جو تردید کی تھی اس پر اعتراض کرنا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اعتراض مصنف علی امام رازی غلط فہمی پر مبنی ہے اصل صورت حال یہ ہے کہ احکام شرعیہ عملیہ کی دوقسمیں ہیں (۱) احکام شرعیہ عملیہ بدیہیہ ضروریہ، یعنی وہ احکام شرعیہ عملیہ جن کا علم بطریق البداہۃ ہو اس میں استدلال اور اکتساب کی ضرورت نہ ہو (۲) احکام نظریہ واستدلالیہ یعنی وہ احکام جس کے علم حاصل کرنے میں اکتساب اور نظر کی ضرورت ہو اب شوافع حضرات نے ایک اصطلاح بنالی ہے کہ وہ فقہ ان احکام شرعیہ عملیہ کے جاننے کا نام رکھتے ہیں جو احکام استدلالی اکتسابی اور نظری ہوں استدلال اور نظر سے حاصل ہوں ان کا من الدین ہونا بداہۃ معلوم نہ ہو بس انہیں احکام استدلالیہ ہی کو وہ فقہ کہتے ہیں (۲) باقی رہی احکام شرعیہ کی دوسری قسم یعنی وہ احکام جو بدیہی اور ضروری ہیں اور ان کا من الدین ہونا بداہۃ سب کو معلوم ہے متدین وغیر متدین سب جانتے ہیں۔شوافع حضرات اپنی اصطلاح میں اس کو فقہ نہیں کہتے نہ اس کا نام فقہ رکھتے ہیں مثلاً علم وجوب صلوۃ وغیرہ اور انہی احکام کو خارج کرنے کیلئے شوافع حضرات فقہ کی تعریف میں بالاکتساب یا بالاستدلال کی قید لگاتے ہیں چنانچہ امام رازی نے بھی انہی احکام کو فقہ سے خارج کرنے کیلئے یہ قید لگادی۔التی لا یعلم کونھا من الدین بالضرورۃ اور یہ بھی ساتھ کہہ دیا کہ یہ قید اس لیے لگائی گئی ہے کہ یہ علم وجوب صلوۃ والصوم سے احتراز ہے،فانہ لا یسمی فقھا کیونکہ ان کا نام فقہ نہیں ہے یعنی یہ مسمی فقہ میں داخل نہیں اور ان کا شمار فقہ میں سے نہیں ہوتا اور اس بات کی تصریح انہوں نے قید عملیہ میں کی ہے تو دیکھئے امام رازی کی عبارت ان کے مقصود کو واضح کررہی ہے کہ ان کا مقصد اس قید سے ان احکام کو خارج کرنا ہے جو بدیہی ہیں کیونکہ ان کو فقہ نہیں کہا جاتا لیکن مصنف کو یہ مغالطہ ہوا کہ امام رازی کا مقصد حقیقۃً اس شخص کو فقیہ ہونے سے خارج کرنا ہے جو ان احکام وجوب صلوۃ وجوب صوم وغیرہ کو جانتا ہو اس لیے ان مسائل کو فقہ سے خارج کردیا پھر اسی گمان فاسد پر اعتراض کردیا کہ ایسا شخص تو فقیہ ہونے سے خارج ہے کیونکہ محض چند مسائل بدیہیہ کو جاننے سے فقیہ نہیں بنتا بلکہ مسائل غریبہ استدلالیہ میں سے مانۃ مسائل کا عالم بھی فقیہ نہیں کہا جاسکتا تو مسائل بدیہیہ کا علم حاصل کرنے والا کیسے فقیہ کہا جائے گا حالانکہ یہ تمام اشکال مغالطہ پر مبنی ہیں اس کی بنیاد ہی صحیح نہیں ہے کیونکہ اس قید سے امام رازی کا مقصد صرف احکام بدیہہ کو خارج کرنا ہے کیونکہ اس کی اصطلاح میں ان کو فقہ

نہیں کہا جاتا یہ مقصود بالکل نہیں ہے کہ اگر ان کو خارج نہ کیا گیا تو ان کے جاننے والے کو فقیہ کہنا پڑیگا تو مصنف امام رازی کے اس قید لگانے کے مقصد کو نہیں سمجھے بلکہ غیر مقصود کو امام رازی کا مقصود سمجھ کر اس پر اعتراض کر دیا۔ **ثم اذا کان اصطلاحهم!** سے شارح مزید وضاحت کر رہے ہیں کہ جب شوافع کے ہاں ضروریات دین کا علم فقہ نہیں ہے لہٰذا ان کو خارج کرنے کیلئے فقہ کی تعریف میں کوئی قید ہونی چاہئے تو امام رازی نے یہ قید لگائی ہے لہٰذا یہ قول، **فاقول هذا القيد ضائع غلط** ہے بلکہ یہ قید مفید اور مخرج ہے اور مصنف کا یہ قول **فالعلم بوجوب الصلوه والصوم من الفقه** یہ بھی غلط ہے کیونکہ شوافع اپنی اصطلاح میں اس کو فقہ نہیں کہتے تو ان کی اصطلاح کے مطابق یہ کہنا کہ یہ فقہ میں سے ہیں کیسے درست ہوگا اور ان پر یہ اشکال بھی نہیں کیا جا سکتا کہ تم نے یہ اصطلاح کیوں بنالی ہے ہم تمہاری اصطلاح کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ ضابطہ ہے **لامشاحة فی الاصطلاح** لہٰذا مصنف کا رد علی الامام رازی صحیح نہیں ہے۔ جواب! (۱) مصنف کا رد صحیح ہے کیونکہ امام رازیؒ نے جو عبارت المحصول میں ذکر کی ہے وہ یہ ہے **انما قولنا لا يعلم كونها من الدين ضرورة احتراز عن العلم بوجوب الصلوه والصوم مثلا فان ذالك لايسمى فقها** اب رازی کی یہ عبارت دلالت کر رہی ہے کہ اگر یہ قید ذکر نہ کی جائے تو علم وجوب صلوۃ والصوم کو فقہ کے ساتھ موسوم کرنا پڑیگا اور انہیں فقہ کہا جائے گا تو ظاہر بات ہے جب ان کو فقہ کہا جائے گا تو ان کے عالم کو بھی فقیہ کہنا پڑے گا تو اعتراض مصنف صحیح ہے (۲) مصنف کا اعتراض اسی وجہ سے ہے کہ وجوب صلوۃ وصوم وغیرہ کو فقہ سے خارج کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ فقہ میں سے ہیں کیونکہ فقہاء وجوب صلوۃ وغیرہ سے فقہ میں بحث کرتے ہیں (۳) جمیع فنون میں بعض مسائل بدیہیہ ہوتے ہیں اور بعض استدلالی ونظری اگر قید لگا کر مسائل بدیہیہ کو خارج کر دیا جائے تو علم کا ایک حصہ وافر ضائع ہو جائے گا اس لیے امام رازی کی قید درست نہیں ہے (۴) بدیہیات کا اخراج اس وجہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ بداہت ونظر باعتبار الاشخاص مختلف ہوتے ہیں ایک شخص کے ہاں ایک چیز بدیہی ہے لیکن بالنظر الی شخص اخر وہی چیز نظری ہوتی ہے لہٰذا وجوب صلوۃ وغیرہ عند البعض بدیہی ہیں لیکن ممکن ہے عند البعض نظری ہوں (۵) فقہاء وجوب صلوۃ و وجوب صوم کو دلائل سے ثابت کرتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ ان کا علم نظری ہے بدیہی نہیں ورنہ دلائل فقہاء عبث ہو جائیں گے (۶) یہاں دو چیزیں ہیں ایک ہے نفس صلوۃ ونفس صوم۔ دوسرا ہے وجوب صلوۃ و وجوب صوم وغیرہ اول کا علم بدیہی ہے لیکن ثانی کا علم نظری و استدلالی ہے اول کا اخراج من الفقہ تو درست ہے لیکن ثانی کا اخراج صحیح نہیں ہے کیونکہ وجوب صلوۃ و وجوب صوم کے مباحث فقہ میں مذکور ہیں بلکہ امہات مسائل فقہ میں سے ہیں فتفکر۔

﴿متن تنقیح مع التوضیح﴾

ثم اعلم انه لا یراد بالاحکام مصنف فقہ کی تعریف ثانی پر ایک اور اعتراض کرنا چاہتے ہیں سوال! یہ ہے فقہ کی تعریف میں لفظ الاحکام سے کتنے احکام مراد ہیں اس میں کئی احتمالات ہیں اور کلھا باطلۃ (۱) الاحکام سے کل احکام مراد ہوں یعنی مجموع من حیث المجموع تو مقصد یہ ہوگا کہ فقہ مجموع من حیث المجموع کل احکام کے جاننے کا نام ہے یہ باطل ہے کیونکہ حوادثات دنیا غیر متناہی ہیں غیر متناہی کا مقصد یہ ہے کہ کثیر التعداد ہیں اور کوئی ایسا ضابطہ بھی نہیں ہے جو تمام احکام کو مجموع من حیث المجموع کے اعتبار سے جمع کرے کسی مجتہد کی طاقت میں نہیں ہے کہ وہ ان حوادثات غیر متناہیہ کے احکام غیر متناہیہ کا علم حاصل کر سکے لہٰذا یہ احتمال باطل ہے (۲) الاحکام سے مراد ہر ہر حکم ہو مقصد یہ ہوگا کہ فقہ ہر ہر حکم کے جاننے کا نام ہے (اس کو کل افرادی کہا جاتا ہے) یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ بعض فقیہ ایسے بھی ہیں جو ہر ہر حکم نہیں جانتے تھے بلکہ بعض احکام کے بارے میں لا ادری فرمایا کرتے تھے ان کو فقیہ نہیں کہنا چاہئے حالانکہ بالاتفاق وہ فقیہ ہیں لہٰذا یہ احتمال بھی باطل ہے (۳) الاحکام سے بعض معین احکام مراد ہوں جو کل کی نسبت سے متعین ہوں مثلاً کل میں سے نصف یا ثلث یا ربع یا ثمن وغیرہ یہ بھی باطل ہے کیونکہ کل احکام غیر متناہی ہونیکی کی وجہ سے مجہول تھے تو بعض احکام جو منسوب الی الکل ہیں وہ بھی مجہول ہوں گے کیونکہ جہالت کل مستلزم ہے جہالت بعض کو لہٰذا یہ احتمال بھی باطل ہے (۴) الاحکام سے تھیئو احکام مراد ہو تھیئو کا معنی استعداد اور صلاحیت ہے تو تھیئو کا معنی یہ ہے کہ اس میں کل احکام کے علم کی صلاحیت اور استعداد ہو یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ ہم سوال کرتے ہیں کہ تھیئو سے مراد تھیئو قریب ہے یا تھیئو بعید. اگر آپ کہتے ہیں تھیئو قریب مراد ہے تو یہ اس وجہ سے صحیح نہیں ہے کہ یہ مجہول ہے اس کی کوئی حد مقرر نہیں ہے اور اگر آپ تھیئو بعید مراد لیتے ہیں تو یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ تھیئو بعید کبھی غیر فقیہ کو بھی حاصل ہو جاتا ہے تو تھیئو بعید مراد لینے سے غیر فقیہ کا فقیہ ہونا لازم آئے گا لہٰذا یہ احتمال بھی باطل ہو گیا۔ **ولا یراد ان یکون بحیث الخ** علامہ ابن الحاجب نے اس اعتراض کا جواب دیا تھا مصنف اس کو رد کر رہے ہیں علامہ ابن الحاجب نے یہ جواب دیا کہ ہماری مراد احکام سے تھیئو قریب ہے اور اسکی حد مقرر ہے وہ یہ ہے کہ مجتہد کے پاس اتنی صلاحیت اور استعداد ہو کہ جب بھی اس کے سامنے کوئی مسئلہ آئے تو وہ اجتہاد کر کے اس کا حکم جان لے مصنف اس جواب کو رد کر رہے ہیں چار وجوہ سے (۱) **لان العلماء المجتهدين** سے وجہ اول ہے علماء مجتہدین بعض احکام کو پوری زندگی نہیں جان سکے تو علماء کبار و مجتہدین میں بھی اتنی استعداد نہیں ہے کہ وہ ہر ہر مسئلہ کا حکم جان سکیں مثلاً امام ابوحنیفہؒ سے دھر کے بارے میں سوال کیا گیا کہ اس سے کتنی مدت مراد ہے آپ نے فرمایا لا ادری. امام مالک سے چالیس مسائل کے بارے میں سوال کیا گیا انہوں نے چھتیس میں لا ادری فرمایا لہٰذا اس جواب کے مطابق ان مجتہدین کا غیر فقیہ ہونا لازم آئے گا اور دنیا میں کوئی شخص مجتہد اور

فقیہ کہلانے کا حقدار نہیں ہوگا۔ **وللخطاء فی الاجتھاد** دوسری وجہ یہ ہے کہ کبھی اجتہاد میں غلطی ہو جاتی ہے لہٰذا جس فقیہ سے غلطی ہوئی اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کے اندر تمام احکام کے جاننے کی استعداد موجود ہے لہٰذا اسکو مجتہد نہیں کہا جائے گا (۳) **ولان بعض الحوادث الخ** تیسری وجہ یہ ہے کہ بعض حوادث ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں اجتہاد کی گنجائش ہی نہیں ہوتی لہٰذا کوئی مجتہد بھی فقیہ نہیں ہوگا کیونکہ اس کے اندر تمام احکام کے جاننے کی استعداد نہ ہوئی اس لئے کہ بعض احکام میں اجتہاد چل ہی نہیں سکتا تو وہ ان مسائل میں اجتہاد سے کیسے حکم جانے گا (۴) **وایضا لا یلیق** چوتھی وجہ یہ ہے کہ تعریف میں علم بول کر اس سے استعداد مخصوص مراد لینا صحیح نہیں ہے کیونکہ لفظ علم کی دلالت تھیؤ مخصوص پر نہیں ہے تو یہاں بھی علم بول کر اس سے تھیؤ مراد نہیں لیا جا سکتا تو علامہ ابن الحاجب نے جو جواب دیا تھا وہ غلط ثابت ہوا تو اشکال بحال ہے کہ احکام سے نہ کل مجموعی نہ کل افرادی نہ بعض معین نہ بعض مطلق اور نہ تھیؤ قریب اور نہ بعید مراد لیا جا سکتا ہے لہٰذا فقہ کی یہ تعریف غلط ہے کوئی اور تعریف ہونی چاہئے چنانچہ مصنف نے اپنی طرف سے فقہ کی ایک اور تعریف کی ہے۔

﴿شرح تلویح﴾

قولہ ثم اعلم انہ لایراد بالاحکام اعتراض علی تعریف الفقہ الخ غرض شارح توضیح متن! چنانچہ فرماتے ہیں کہ شرح تلویح **ثم اعلم** سے مصنف نے فقہ کی تعریف پر اعتراض کیا ہے کہ فقہ کی تعریف میں جو لفظ الاحکام ہے اس میں چار احتمال ہیں اور تمام باطل ہیں (۱) الاحکام سے کل احکام مجموع من حیث المجموع مراد ہوں (۲) الاحکام سے ہر ہر حکم باعتبار کل واحد مراد ہوں (۳) الاحکام سے بعض معین بالنسبۃ الی الکل مراد ہوں مثلا **النصف من الکل یا الثلثین من الکل یا الربع من الکل** (۴) یا الاحکام سے بعض مطلق احکام مراد ہوں اگرچہ تھوڑے سے بھی کیوں نہ ہوں یہ چاروں احتمال باطل ہیں اما الاول سے شارح تفتازانی ہر احتمال کی وجہ بطلان بیان کر رہے ہیں پہلا احتمال یہ تھا کہ کل احکام مجموع من حیث المجموع کے اعتبار سے مراد ہوں یہ اس وجہ سے باطل ہے کہ حوادثات دنیا اگرچہ فی حد ذاتہ متناہی ہیں کیونکہ دنیا (دار التکلیف) ختم ہونے والی چیز ہے لیکن اس کے حوادثات کثیر ہیں اور جب تک دنیا قائم ہے یہ حوادثات منقطع نہیں ہو سکتے بلکہ مسلسل یکے بعد دیگر وقوع پذیر ہوتے رہیں گے لہٰذا یہ کسی حصر حاصر اور ضبط مجتہد کے تحت نہیں آ سکتے اس کثرت حوادثات کو غیر متناہی سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اور مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ الحوادث لا تکاد تتناھی اس کا بھی یہی مطلب ہے کہ جب تک دنیا قائم ہے یہ حوادثات مسلسل ہوتے رہیں گے ختم نہیں ہوں گے اور کسی ضبط کے تحت نہیں آ سکتے یہ مراد نہیں کہ نفس الامر میں حقیقتاً وواقعتاً یہ حوادثات غیر متناہی ہیں کیونکہ ایک نہ ایک دن یہ حوادثات ختم ہو جائیں گے پھر جب حوادثات غیر متناہی ہیں تو احکام

بھی غیر متناہی ہوں گے اور مجموع من حیث المجموع کل احکام غیر متناہیہ کا علم کسی فقیہ اور مجتہد کی مجال میں نہیں ہے کیونکہ ان کے جاننے کی دو ہی صورتیں ہوسکتی ہیں ایک یہ کہ ہر ہر حکم اور ہر ہر جزئی کو جان لیں یہ بھی ناممکن ہے کیونکہ غیر متناہی کا احاطہ کر لینا بشر کیلئے محال ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ کلی طور پر جان لے بایں طور کہ کوئی کلی ہو جو تمام احکام کو محیط ہو اور اسی کلی کے علم سے تمام احکام کا علم حاصل ہو جائے یہ بھی ناممکن ہے کیونکہ حوادثات کے اختلاف کیوجہ سے احکام مختلف ہوتے ہیں لہٰذا کوئی ایسی کلی نہیں بنائی جاسکتی جو تمام احکام کو جمع کر دے جب یہ دونوں صورتیں باطل ہیں تو ثابت ہوگیا کہ کل احکام کا علم مجموع من حیث المجموع کے اعتبار سے نہیں ہوسکتا تو احتمال اول باطل ہوگیا۔ واما الثانی، دوسرا احتمال یہ تھا کہ احکام سے ہر ہر حکم مراد ہو یہ اس وجہ سے باطل ہے کہ بہت سے ائمہ مجتہدین جن کا فقیہ ہونا مجمع علیہ اور متفق علیہ ہے وہ بھی ہر ہر حکم کو نہیں جان سکے مثلاً امام مالکؒ سے چالیس مسائل کے بارے میں سوال کیا گیا انہوں نے چھتیس میں لا ادری فرمایا اسی طرح امام اعظم سے **دھر** کے بارے میں سوال کیا گیا آپ نے جواب میں لا ادری فرمایا اگر کل افرادی مراد ہوں تو ان ائمہ کبار کا غیر فقیہ ہونا لازم آئے گا کیونکہ یہ ہر ہر حکم کو نہیں جانتے تھے حالانکہ ان کا فقیہ ہونا مجمع علیہ ہے۔ واما الثالث! تیسرا احتمال یہ تھا کہ بعض احکام معین مراد ہوں یہ اس وجہ سے باطل ہے کہ جب کل احکام غیر متناہی ہونے کی وجہ سے مجہول الکمیہ والمقدار ہیں تو ان کی کسور (نصف ثلث وغیرہ) جو کل کی طرف مضاف ومنسوب ہیں وہ بھی مجہول ہوں گے کیونکہ جہالت کل مستلزم ہے جہالت کسور کو لہٰذا یہ احتمال بھی باطل ہے **وبھذا یظھر** سے یہ بیان فرمایا کہ ماقبل کی تقریر سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ احکام سے اکثر احکام بھی مراد نہیں ہوسکتے کیونکہ وہ بھی مجہول ہیں کیونکہ اکثر مافوق النصف کو کہا جاتا ہے جب نصف مجہول ہے تو مافوق النصف بھی مجہول ہوگا لہٰذا یہ بھی مراد نہیں ہوسکتا۔ واما الرابع! چوتھا احتمال یہ تھا کہ احکام سے بعض مطلق احکام مراد ہوں یہ اس وجہ سے باطل ہے کہ اس صورت میں غیر فقیہ کو فقیہ کہنا لازم آئے گا کیونکہ بعض مطلق میں ایک مسئلہ دو مسئلے بھی داخل ہیں تو ایک دو مسئلوں کو دلیل سے جاننے والے کو بھی فقیہ کہنا ہوگا حالانکہ یہ باطل ہے۔ **وھذا مذکور فیما سبق** اس عبارت سے شارح شبہ کا ازالہ کر رہے ہیں شبہ یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے احتمال رابع یعنی بعض مطلق احکام مراد ہوں اس کو متن میں کیوں ذکر نہیں کیا اس کا بطلان بھی بیان کرنا چاہئے تھا شارح اس اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ مصنف ماقبل میں امام رازی کی تردید کے ضمن میں اس احتمال کو باطل کر چکے ہیں چنانچہ فرمایا، لان المراد بالاحکام لیس بعضھا وان قل، اس لئے یہاں تصریح نہیں کی بلکہ اس کی طرف اشارہ کیا ثم، کیساتھ ثم اعلم کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کے بعد کہ بعض مطلق احکام مراد نہیں ہوسکتے پھر تو یہ بھی جان لے کہ کل احکام بھی مراد نہیں ہوسکتے الخ۔ **وھھنا بحث وھو ان من الاحکام الخ** غرض شارح تفتازانی! اشکال علی المصنف اشکال یہ ہے کہ مصنف نے متن میں یہ فرمایا کہ الاحکام سے کل مجموعی بھی مراد نہیں ہوسکتا اور کل

واحد بھی مراد نہیں ہوسکتا مصنف کا ان دوشقوں کو علیحدہ اور مستقلا ذکر کرنا اور پھر ہر ایک کو مستقل دلیل کے ساتھ باطل کرنا درست نہیں ہے کیونکہ کل مجموعی اور کل انفرادی میں اگرچہ فی نفسہ تقابل ہوتا ہے لیکن اس مقام پر کل مجموعی اور کل افرادی میں کوئی تقابل نہیں ہے جو حکم کل مجموعی کا ہے بعینہ وہی حکم کل انفرادی کا ہے اور ایک کا ابطال بعینہ دوسرے کا ابطال ہے تو مصنف کا ان دونوں کو متقابلا ذکر کرنا درست نہیں ہے اس کی مزید تفصیل اس طرح ہے کہ احکام کی تین قسمیں ہیں (۱) بعض احکام ایسے ہیں کہ ان کا حمل کل مجموعی پر صحیح ہوتا ہے کل افرادی پر صحیح نہیں ہوتا جیسے **کل القوم یرفع هذ الحجر لا کل واحد**، اب رفع حجر والا حکم کل قوم پر مجموع من حیث المجموع کے اعتبار سے ہے نہ کہ ہر ہر فرد کے اعتبار سے کیونکہ یہاں یہ بتلانا مقصود ہے کہ پتھر اتنا وزنی ہے کہ اس کو پوری قوم مل کر تو اٹھا سکتی ہے لیکن قوم کا ہر ہر فرد انفرادا نہیں اٹھا سکتا (۲) بعض احکام ایسے ہیں کہ ان کا حمل کل مجموعی پر صحیح نہیں ہوتا کل افرادی پر صحیح ہوتا ہے مثلا **کل واحد من الناس یکفیه هذا الطعام** اب کفایت طعام والا حکم کل واحد پر ہے کل مجموعی پر نہیں ہے کیونکہ یہاں مقصود یہ ہے کہ ہر ہر فرد کو انفرادا یہ کھانا کفایت کرسکتا ہے نہ کہ مجموع کو (۳) بعض احکام ایسے ہیں کہ ان کا حمل کل مجموعی اور کل افرادی دونوں پر یکساں طور پر ہوسکتا ہے کیونکہ وہاں کل مجموعی و کل افرادی میں کوئی تغایر نہیں ہوتا دونوں ایک دوسرے کو لازم ملزوم ہوتے ہیں مثلا **ضربت کل القوم** ضرب والا حکم کل قوم پر ہو رہا ہے یہاں کل مجموعی بھی مراد ہوسکتا ہے کل افرادی بھی بلکہ ایک دوسرے کو لازم ملزوم ہیں کیونکہ پوری قوم کا ضرب مجموع من حیث المجموع کو لازم ہے ہر ہر فرد کا ضرب کیونکہ پوری قوم کا مارنا تب صادق ہوگا جب ہر ہر فرد کو مارا ہو اسی طرح ہر فرد کو مارنا اس کو لازم ہے کل کو مارنا کیونکہ جب قوم کے ہر ہر فرد کو مارا ہے تو مجموع بھی مضروب ہوگا لہٰذا یہاں کل اجتماعی و کل افرادی میں کوئی فرق نہیں ہے خلاصہ یہ ہے کل مجموعی اور کل افرادی میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے اور عموم خصوص من وجہ میں ایک مادہ اجتماعی ہوتا ہے اور دو مادے افتراقی، مادہ اجتماعی کل مجموعی و افرادی دونوں ہوں مثال **ضربت کل القوم** مادہ افتراقی اول، کل مجموعی ہو افرادی نہ ہو مثال **کل قوم یرفع هذا الحجر** مادہ افتراقی دوم کل افرادی ہو مجموعی نہ ہو مثال **کل واحد من الناس یکفیه هذا الطعام** اب اشکال یہ ہے کہ یہاں ہو العلم بالاحکام میں علم سے مراد معرفت ہے اور اس کا حکم لگایا جارہا ہے احکام پر اور یہ حکم کی تین صورتوں میں سے آخری صورت میں داخل ہے یعنی یہاں کل مجموعی اور کل افرادی دونوں مراد ہوسکتے ہیں دونوں متحد و لازم ملزوم ہیں کیونکہ اگر مجموع من حیث المجموع احکام کی معرفت مراد لی جائے تو وہ تب ہوسکتی ہے جب ہر ہر فرد کی معرفت ہو اسی طرح اگر احکام کی معرفت سے ہر ہر حکم کی معرفت مراد لی جائے تو جب ہر ہر فرد کی معرفت حاصل ہو جائے گی تو کل کی بھی ہو جائے گی تو یہاں کل مجموعی اور کل افرادی ایک دوسرے کو لازم ملزوم ہیں ان میں کوئی تباین و تقابل نہیں ہے لہٰذا ان کو علیحدہ ذکر کرکے ہر ایک کا ابطال اور اس پر مستقل دلیل قائم کرنے کی کوئی

ضرورت نہیں ہے صرف ایک کو ذکر کر کے اس کو باطل کرنے سے مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔ **وان التزم ان معرفة الخ** بعض حضرات نے مصنف کی طرف سے جواب دیا کہ یہاں کل مجموعی اور کل افرادی میں تغایر و تقابل ہے اور ہر ایک کو علیحدہ اور مستقلاً ذکر کرنا ضروری ہے وہ اس طرح کہ کل مجموعی عام ہے دو شقوں کو شامل ہے ایک شق معرفۃ کل کیونکہ ہر ہر فرد کی معرفت بھی مجموعہ کی معرفت ہوتی ہے اور دوسری شق معرفۃ بعض کیونکہ معرفۃ بعض سے بھی مجموعہ کی معرفت حاصل ہوتی ہے جب کہ ان کے ضمن میں مقصود حاصل ہو جائے اور معرفت کل واحد (کل افرادی) جو کہ دوسرا احتمال ہے اس سے فقط ایک شق مراد ہے یعنی ہر ہر فرد کی معرفت تو کل مجموعی عام ہے اور کل افرادی خاص ہے لہذا دونوں میں تقابل ثابت ہو گیا اسی بناء پر مصنف نے ہر ایک کو علیحدہ ذکر کیا شارح اس جواب کی تردید کر رہے ہیں کہ اس طرح دونوں میں تقابل اور تغایر ثابت کرنا ضروری نہیں ہے کیونکہ اگر کل مجموعی کو عام قرار دیا جائے اس سے کل واحد بھی مراد لیا جائے اور بعض بھی مراد لیا جائے تو پھر کل مجموعی کے ابطال پر جو دلیل دی گئی ہے وہ باطل ہو جائے گی کیونکہ دلیل بیان گئی تھی عدم تناہی حوادثات چونکہ حوادثات غیر متناہی ہیں لہذا احکام بھی غیر متناہی ہوں گے اور احکام غیر متناہی کا علم ناممکن ہے یہ دلیل تب صحیح ہو سکتی ہے جب احکام سے کل احکام مراد لیے جائیں اور اگر بعض احکام مراد لیے جائیں تو پھر عدم متناہی والی دلیل درست نہیں ہے کیونکہ حوادثات کا غیر متناہی ہونا یہ بعض احکام کے جان لینے کے منافی تو نہیں ہے لہذا پھر دلیل تام نہیں ہوگی بلکہ نامکمل ہوگی اس لیے یہ جواب درست نہیں ہے۔ **والظاهر انه قصد بالكل المجموع الخ** یہاں سے شارح تفتازانی اپنی طرف سے ایک جواب نقل کر رہے ہیں جس سے کل مجموعی اور کل افرادی کا تقابل ثابت ہو رہا ہے کہ کل مجموعی سے مصنف کی مراد جمیع احکام ماضیہ و آتیہ ہیں اس پر قرینہ یہ پیش کیا کہ مصنف نے کل مجموعی کے ابطال پر دلیل بیان کی ہے حوادث کا غیر متناہی ہونا اور یہ دلیل تب صحیح ہو سکتی ہے کہ جب احکام سے جمیع احکام ماضیہ و آتیہ مراد ہوں اور کل واحد یعنی کل افرادی سے مصنف کی مراد وہ احکام ہیں جو معرض وجود میں آ چکے ہوں وقوع پذیر ہو چکے ہوں یعنی کل افرادی سے مصنف کی مراد فقط احکام ماضیہ ہیں اس پر قرینہ یہ پیش کیا ہے کہ مصنف نے اس احتمال کے بطلان پر دلیل بیان کی لثبوت لا ادری اور لاادری اسی وقت کہا جاتا ہے جب حکم وجود میں آ چکا ہو اگر وہ وجود میں بھی نہ آ چکا ہو تو لا ادری کیسے کہا جا سکتا ہے۔ **ولما اجاب ابن الحاجب** جب فقہ کی تعریف پر یہ اشکال ہوا اور احکام میں جو چار احتمال تھے چاروں باطل ہوئے تو علامہ ابن الحاجب نے اس اعتراض کا جواب دیا کہ ہم ان چار احتمالات میں سے اول احتمال مراد لیتے ہیں یعنی مجموع من حیث المجموع احکام مراد لیتے ہیں اور علم سے تھیؤ اور ملکہ مراد لیتے ہیں مقصد یہ ہوگا کہ فقہ جمیع احکام شرعیہ کے علم کی استعداد اور ملکہ کا نام ہے یہ مراد نہیں ہے کہ بالفعل جمیع احکام کا علم حاصل ہو اور احکام غیر متناہیہ کے جاننے کی استعداد اور صلاحیت تو مجتہد کی طاقت سے باہر نہیں ہے ہاں بالفعل ان کا علم ناممکن ہے مصنف

نے اس جواب کو اس طرح رد کیا کہ تھیو سے یا تو تھیو قریب مراد ہوگا یا تھیو بعید اگر تھیو بعید مراد ہو تو یہ غیر فقیہ کو بھی حاصل ہے اگر تھیو قریب مراد ہو تو وہ منضبط نہیں ہے کہ کتنے استعداد اور صلاحیت کو تھیو قریب کے ساتھ موسوم کیا جائے گا **ولما فسر التھیئو بکون الشخص الخ** علامہ ابن الحاجب نے اس اشکال کا یہ جواب دیا کہ ہماری مراد تھیو قریب ہے اور تھیو قریب منضبط و متعین ہے مجہول نہیں ہے تھیو قریب وہ ہے کہ شخص فقیہ اس درجہ اور مرتبہ میں ہو کہ جب بھی اس کے سامنے کوئی حادثہ پیش آئے تو وہ اجتہاد کر کے اس کا حکم جان لے کیونکہ حکم معلوم کرنے کیلئے مأخذ اور اسباب و شرائط کا ہونا ضروری ہے جن کے ذریعہ سے آدمی کو احکام حاصل کرنے پر تمکن اور قدرت حاصل ہوتی ہے اور ان کی طرف رجوع کرنا احکام کی معرفت میں کافی ہوتا ہے یہ شخص ان تمام شرائط و اسباب و مأخذ کا جامع ہے مأخذ اجتہاد سے مراد کتاب سنۃ وغیرہ اور اسباب و شرائط سے مراد قواعد صرفیہ نحویہ علوم قرآن وحدیث کی مہارت تیقظ خاطر و معرفۃ اسرار احکام الشرعیہ وغیرہ، جب علامہ ابن الحاجب نے تھیو قریب کی یہ تفسیر کی تو مصنف نے پھر اس کو رد کر دیا بوجوہ اربعہ (۱) بعض فقہاء مدۃ حیاتھم بعض احکام کو نہ معلوم کر سکے حالانکہ ان کا فقیہ ہونا اجماعی ہے (۲) اجتہاد میں خطاء واقع ہو سکتی ہے (۳) بعض احکام میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہوتی (۴) علم بول کر اس سے تھیو مراد لینا صحیح نہیں ہے کما مر تفصیلھا فی المتن ۔**یمکن الجواب عنھا** یہاں سے شارح تفتازانی ان وجوہ اربعہ کے جوابات ذکر کر رہے ہیں جو مصنف نے علامہ ابن الحاجب کے جواب پر پیش کی تھیں (۱) پہلی وجہ یہ تھی کہ اگر تھیو قریب کی یہ تفسیر ہو کہ مجتہد میں اتنی استعداد ہو کہ وہ ہر ہر حادثہ کا حکم معلوم کر لے تو پھر تو کوئی بھی مجتہد نہیں رہے گا کیونکہ ائمہ مجتہدین کبار بھی بعض احکام کا علم نہیں رکھتے تھے شارح تفتازانی اس کا جواب دے رہے ہیں کہ بعض فقہاء کا بعض احکام کو نہ جاننا اس استعداد تھیو اور ملکہ کے منافی نہیں ہے جو اس کو اس وقت حاصل ہے ممکن ہے کہ اس کو ملکہ اور صلاحیت تو حاصل ہو لیکن بعض عوارض خارجیہ کی وجہ سے بالفعل بعض احکام کا علم حاصل نہ ہو رہا ہو مثلاً تعارض ادلہ کی بناء پر استعداد اور تھیو کے ہوتے ہوئے علم بالحکم حاصل نہیں ہو رہا یا کسی مانع کی وجہ سے حاصل نہیں ہو رہا (۲) اسی طرح دوسری وجہ بیان کی تھی خطاء فی الاجتھاد کی، اس کا بھی یہی جواب ہے کہ اجتہاد میں خطاء واقع ہونا یہ بھی استعداد اور تھیو کے منافی نہیں ہے ممکن ہے کہ استعداد کے ہوتے ہوئے خطاء کسی اور عارض کی وجہ سے ہوگئی ہو مثلاً وہم کا معارضہ ہو گیا ہو عقل کے ساتھ جس کی وجہ سے حکم معلوم نہ ہو سکا ہو یا حق و باطل میں مشاکلت و اشتباہ ہو گیا ہو جس کی بناء پر حکم کا ادراک نہ ہو سکا ہو باوجودیکہ استعداد اور صلاحیت موجود ہے ونحو ذلک مثلاً بعض شرائط کا نسیان ہو گیا ہو۔ **لان الانسان مرکب من الخطاء والنسیان** جواب شارح تفتازانی کے یہ جوابات محل نظر ہیں (۱) شارح نے یہ جو کہا ہے کہ کبھی تعارض ادلہ کی وجہ سے حکم معلوم نہیں ہو سکتا مجہول ہوتا ہے یہ غلط ہے کیونکہ تعارض ادلہ حکم کی جہالت کا تقاضا نہیں کرتا بلکہ اگر ادلہ کا تعارض ہو جائے تو کسی ایک دلیل کو ترجیح دے کر اس

کے موافق حکم ثابت کیا جائے گا اگر ترجیح نہ ہو سکے تو کسی اور دلیل کی طرف رجوع کیا جائے گا یا قیاس کے ذریعہ سے حکم ثابت کیا جائے گا یا کم از کم توقف کیا جائے گا اور توقف بھی تو ایک قسم کا حکم ہے بہر حال تعارض ادلہ کے وقت کوئی نہ کوئی حکم ضرور ثابت ہوگا تو یہ کہنا کہ تعارض ادلہ کی وجہ سے حکم ثابت نہیں ہوتا غلط ہے (۲) دوسری وجہ یہ بیان کی تھی کہ کبھی وجود مانع کی وجہ سے حکم ثابت نہیں ہوتا تو یہ عذر بھی باطل ہے کیونکہ پہلے تھیؤ قریب میں گذر چکا ہے کہ یہ اس شخص کو حاصل ہوتا ہے جو جمیع مأخذ اور اسباب اور شرائط کے جامع ہو اور ان شرائط میں سے ایک شرط ارتفاع موانع بھی ہے تو جس شخص کو پوری زندگی دفع موانع نہیں ہو سکا تو اس کو تھیؤ قریب کے ساتھ متصف نہیں کیا جا سکتا کیونکہ وہ مستجمع لجمیع الشرائط نہیں ہے تو تھیؤ قریب ہوتا ہی اسی شخص میں ہے جس میں موانع حکم مرتفع ہوں اگر موانع ہیں تو پھر اس کو تھیؤ قریب حاصل ہی نہیں ہے (۳) اس نے یہ کہا کہ کبھی خطاء فی الاجتھاد کی وجہ معارضۃ الوہم بالعقل ہوتا ہے اور حکم ثابت نہیں ہو سکتا تو اسکا جواب عرض ہے جو شخص صاحب ملکہ راسخہ ہے اور تمام اجتھاد کی شرائط کا جامع ہے تو ایسا شخص دائما و مستمرا معارضہ وہم میں اس طرح مبتلا نہیں ہو سکتا کہ اس کا عقل ہمیشہ مغلوب رہے اور وہم غالب ہو جائے اور ایسا کثیر الوہم انسان اجتھاد کر ہی نہیں سکتا اس میں تھیؤ اور استعداد ہو ہی نہیں سکتی اس لیے یہ جواب بھی باطل ہے (۴) تفتازانی نے یہ کہا کہ کبھی حق اور باطل کی مشاکلت کی وجہ سے تھیؤ ہوتے ہوئے بھی حکم معلوم نہیں ہو سکتا تو اسکا جواب عرض ہے کہ جب اس کو حق اور باطل کا امتیاز ہی نہیں ہو سکتا تو پھر اس میں تھیؤ اور استعداد کہاں سے آئے گی تھیؤ نام ہی اسی بات کا ہے کہ جب کوئی حادثہ پیش آجائے تو حق اور باطل کا امتیاز کر کے حکم حق جان سکے کیونکہ سابقا تھیؤ کی شرائط کے تحت یہ ذکر کیا گیا تھا کہ جمیع علوم ضروریہ میں مہارت کے ساتھ تیقظ خاطر اور معرفت اسرار احکام شریعت حاصل ہو تو ایسے شخص کیلئے مشاکلت نہیں ہو سکتی **ولا نسلم** سے وجہ ثالث کا جواب پیش کر رہے ہیں مصنف نے یہ کہا تھا بعض احکام میں اجتھاد کی گنجائش ہی نہیں ہوتی شارح جواب دے رہے ہیں کہ یہ بات ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ وہ مسائل جن میں نص بھی نہیں ہے اور اجماع بھی نہیں ہے ان میں ہر مسئلہ میں اجتھاد ہو سکتا ہے شارح دلیل یہ پیش کر رہے ہیں کہ جب رسول اللہ نے حضرت معاذؓ کو ملک یمن بھیجا تو آپ نے پوچھا **بِم تقضی یا معاذ؟ قال بکتاب اللّٰہ۔ قال فان لم تجد فی کتاب قال فبسنۃ النبی قال فان لم تجد فقال اجتھد برأی** جب انہوں نے یہ کہا کہ میں اجتھاد کروں گا تو نبی کریم ﷺ نے پھر یہ ارشاد نہیں فرمایا **فان لم یکن محلا للاجتھاد فماذا تفعل الخ** اگر وہ محل اجتھاد نہ ہو تو پھر کیا کرو گے اس سے معلوم ہوا کہ وہ مسائل جن میں نص ہے یا اجماع ہے ان کو چھوڑ کر باقی ہر مسئلہ میں اجتھاد ہو سکتا ہے۔ جواب! شارح تفتازانی کا یہ استدلال باطل ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ کا آگے **فان لم یکن محلا للاجتھاد** سے سوال نہ کرنا اس وجہ سے تھا کہ یہ بدیہی بات تھی کہ اگر کوئی ایسا مسئلہ پیش آجاتا جس میں اجتھاد کافی

نہ ہوتا تو یقیناً حضرت معاذؓ مراجعت الی النبی ﷺ کرتے **لکونہ حیاتا** اسی بناء پر آپ ؐ نے سوال کرنے کی ضرورت محسوس نہیں فرمائی۔ **ولانسلم ان لا دلالۃ للفظ العلم علی التہیئو** مصنف نے چوتھی وجہ تھیئو قریب مراد نہ ہونے کی یہ بیان کی تھی علم بول کر اس سے تھیئو مخصوص مراد لینا درست نہیں ہے شارح تفتازانی اس کورد کر رہے ہیں کہ علم بول کر اس سے تھیئو مراد لیا جاسکتا ہے دو دلیلیں بیان کیں (۱) تھیئو سے مراد وہ ملکہ ہے جس کے ذریعہ سے آدمی استنباط جزئیات پر قادر ہوتا ہے اور لفظ علم بول کر اس سے تھیئو اور ملکہ مراد لینا عرف میں شائع ذائع ہے مثلاً علوم کی جب تعریف کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے علم کذا وکذا تو عند المحققین یہاں علم سے وہی تھیئو اور ملکہ مراد ہوتا ہے نہ کہ نفس ادراک اور اسے صناعت بھی کہا جاتا ہے (۲) دوسری دلیل یہ بیان کی محققین کہتے ہیں کہ علم اور حیات مشابہ ہیں اور ان میں وجہ شبہ یہ ہے کہ یہ دونوں ادراک اور علم کا ذریعہ اور سبب ہیں اب دیکھئے یہاں علم بمعنی ملکہ اور تھیئو ہے مقصد یہ ہوگا کہ ملکہ اور استعداد یہ سبب ہے ادراک کا اور ادراک سے مراد نفس علم ہے اب اگر علم سے مراد بھی نفس علم اور ادراک ہو تو مقصد یہ ہو جائے گا علم سبب علم ہے یا ادراک سبب ادراک ہے یہ تو بالکل لغو بات ہے۔ جواب! شارح تفتازانی کے اس رد کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ علم بول کر تھیئو اور ملکہ اس وقت مراد ہو سکتا ہے جب لفظ علم مطلق بولا جائے اور اس کا متعلق یعنی معلوم مذکور نہ ہو اگر علم کا متعلق مذکور ہو اس وقت علم بمعنی ملکہ نہیں ہوتا بلکہ نفس ادراک ہوتا ہے یہاں تعریف فقہ میں علم کا متعلق الاحکام مذکور ہے اسی لیے یہاں ملکہ اور تھیئو مراد نہیں ہو سکتا بلکہ نفس ادراک ہوگا اور العلم کالحیوۃ میں چونکہ لفظ علم مطلق ہے اس لیے وہاں علم بمعنی ملکہ ہوگا۔ نیز یہاں (تعریف فقہ میں) علم بول کر ملکہ اس وجہ سے بھی مراد نہیں لیا جاسکتا کہ من ادلتھا التفصیلیہ کا تعلق العلم سے ہے اور جو علم ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہو وہ خود نفس علم ہوتا ہے ملکہ اور تھیئو نہیں ہو سکتا لہٰذا مصنف کا یہ قول بالکل صحیح ہے کہ یہاں علم بمعنی تھیئو اور ملکہ نہیں ہو سکتا۔ فائدہ! علم کا اطلاق کتب میں تین معانی پر ہوتا ہے (۱) تصدیق وادراک (۲) مسائل جیسے کہا جاتا ہے دونت علم النحو ای مسائل النحو (۳) ملکہ اور تھیئو علوم کی تعریف میں یہی معنی مراد ہوتا ہے۔

﴿تنقیح مع التوضیح﴾

واذا عرفت ھذا فلا بد ان یکون الفقہ علما بجملۃ متناھیۃ مضبوطۃ مصنف فرماتے ہیں جب آپ نے امام ابوحنیفہؒ اور اشاعرہ کی تعریف کی حقیقت معلوم کر لی کہ ان میں اشکالات ہیں اور مراد من الاحکام متعین نہیں ہے تو ضروری ہے کہ فقہ کی ایسی تعریف ہو جو جمیع احکام کو شامل ہو اور وہ احکام متناہیہ بھی ہوں اور ضبط شدہ بھی ہوں تاکہ اشکالات وارد نہ ہوں لہٰذا ایسی تعریف کیلئے مجھے ہی تکلیف کرنا پڑے گی چنانچہ مصنف نے یہ تعریف کی **بل ھو العلم بکل**

الاحکام الشرعیة التی قد ظہر نزول الوحی بہا والتی انعقد الاجماع علیہا من ادلتہا مع ملکة الاستنباط الصحیح منہا فقہ ان تمام احکام شرعیہ عملیہ کے جاننے کا نام ہے جن کے ساتھ نزول وحی ظاہر ہو چکا ہے اور ان تمام احکام کے جاننے کا نام ہے جن پر اجماع منعقد ہو چکا ہو اس کے ساتھ ساتھ ملکہ استنباط صحیح بھی ہو مختصر الفاظ میں فقہ احکام منصوصہ ظاہرہ اور احکام اجماعیہ کے علم کا نام ہے مع ملکہ استنباط صحیح۔ **فالمعتبر!** سے مصنف اپنی تعریف کی وضاحت کر رہے ہیں کہ کل اور جمیع احکام سے وہ احکام منصوصہ مراد ہیں کہ جس زمانہ میں وہ فقیہ موجود ہے اس دور میں وہ کل اور جمیع ہوں اور جو بعد میں نازل ہوئے ہیں ان کا جاننا فی الحال فقیہ کیلئے ضروری نہیں ہے چنانچہ صحابہ کرامؓ اپنے دور میں فقیہ تھے حالانکہ احکام ابھی نازل ہو رہے تھے اور بعض احکام بعد میں بھی نازل ہوئے **ثم مالم یظہر نزول الوحی قد لایعلمہ** اس میں مصنف قد ظہر کے لفظ کا فائدہ بیان کر رہے ہیں کہ جب تک نزول وحی کا ظہور نہ ہو اس وقت تک اس کا جاننا فقیہ کیلئے ضروری نہیں ہے بلکہ ممکن بھی نہیں ہے اور قبل ظہور وحی فقیہ کو ان کا علم نہ ہونا اس کی فقاہت کیلئے مضر نہیں ہے **والصحابة لعربیتہم کانو اعالمین** یہاں سے مصنف **مع ملکة الاستنباط الصحیح** کی قید کا فائدہ بیان کر رہے ہیں کہ فقیہ بننے کیلئے استنباط صحیح کا ملکہ ضروری ہے کیونکہ بعض صحابہ کرام ایسے تھے جو عربی دان ہونے کی وجہ سے احکام منصوصہ کا علم رکھتے تھے مگر ان میں ملکہ استنباط نہیں تھا ان کو فقیہ نہیں کہا جاتا تھا فقیہ صرف ان صحابہ کرام کو کہا جاتا جو ملکہ استنباط رکھتے تھے اس سے معلوم ہوا کہ محض احکام منصوصہ کے علم کو فقہ اور عالم کو فقیہ نہیں کہا جاتا جب تک کہ ملکہ استنباط نہ ہو اس لیئے مع ملکة الاستنباط کی قید لگائی گئی وعلم مسائل الاجماعیة فقیہ کیلئے مسائل اجماعیہ کا علم بھی شرط ہے لیکن مصنف وضاحت فرما رہے ہیں کہ یہ شرط نبی کریم ﷺ اور صحابہ کرامؓ کے زمانہ کے بعد ہے ان کے زمانہ میں یہ شرط نہیں تھی کیونکہ اس وقت نزول وحی ہو رہا تھا اجماع کا وجود ہی نہیں تھا **لا مسائل القیاسیہ** مصنف وضاحت فرماتے ہیں کہ فقیہ کیلئے مسائل منصوصہ اور مسائل اجماعیہ کا علم تو ضروری ہے لیکن مسائل قیاسیہ کا علم ضروری نہیں ہے کیونکہ اگر فقیہ کیلئے مسائل قیاسیہ کا علم ضروری قرار دیا جائے تو دور لازم آئے گا وہ اس طرح کہ مسائل قیاسیہ موقوف ہیں فقیہ کی فقاہت پر کیونکہ فقیہ کی فقاہت کا نتیجہ ہیں اگر فقیہ کی فقاہت دوبارہ ان مسائل قیاسیہ پر موقوف ہو جائے تو دور لازم آئے گا لہٰذا فقیہ کیلئے مسائل قیاسیہ کا علم ضروری نہیں ہے بلکہ مسائل منصوصہ اور مسائل اجماعیہ کے جاننے کے ساتھ استنباط صحیح کا ملکہ ہونا شرط ہے اور استنباط صحیح کی تعریف بتلادی کہ استنباط صحیح وہ ہے کہ استنباط اپنی جمیع شرائط کے ساتھ مقرون ہو۔

❁

شرح تلویح

قولہ بل ھو العلم تعریف مخترع للفقہ غرض شارح تشریح متن وتعریض علی الماتن! سب سے پہلے تعریض کی یہ تعریف اختراعی اور من گھڑت ہے لیکن شارح تفتازانی کی تعریض صحیح نہیں ہے کیونکہ تمام تعریفات اختراعی اور اعتباری ہوتی ہیں کوئی تعریف بھی منزل من السماء نہیں ہوتی لہٰذا اعتراض اختراع باطل ہے بحیث سے اس تعریف اختراعی کا ایک حسن خوبی بیان کی کہ اگر چہ یہ تعریف اختراعی ہے لیکن معلومات کیلئے منضبط ہے وجہ انضباط امور اربعہ ہیں (۱) لفظ کل کا ہونا (۲) قید ظہر نزول وحی کا ہونا (۳) قید انعقاد اجماع (۴) قید مع ملکۃ الاستنباط **والتقیید لکل الاحکام** لفظ کل کا فائدہ بیان کیا کہ کل احکام کی قید سے بعض احکام کا علم خارج ہو گیا بعض احکام کے جاننے کو فقہ نہیں کہیں گے **الا انہ یدل** غرض شارح اعتراض علی المصنف. اعتراض یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے فقہ کی تعریف میں الاحکام کو جمع ذکر کیا ہے اور جمع کا اطلاق ما فوق الاثنین پر ہوتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ **التی قد ظھر نزول الوحی بھا الخ** میں سے اگر ایک حکم یا دو کو معلوم کر لیا تو اس کو فقیہ نہیں کہا جائے گا اگر تین کو معلوم کر لیا تو اسے فقیہ کہا جائے گا جب کہ ملکہ استنباط ایک حکم یا دو حکم جاننے کے وقت بھی تو حاصل ہے تو یہ عجیب تعریف ہے کہ حکم واحد یا حکمین مع ملکۃ الاستنباط کے علم کو فقہ اور عالم کو فقیہ نہیں کہیں گے اور صرف ایک حکم ثالث کے اضافہ کرنے کے ساتھ وہ فقیہ بن جائے گا: الجواب: شارح کا یہ اعتراض فرض محض پر مبنی ہے ورنہ ایک دو یا تین احکام کے علم سے ملکہ استنباط حاصل نہیں ہوسکتا بلکہ ملکہ استنباط تو احکام جزئیہ کے ادراک مرۃ بعد مرۃ وبعد مدۃ طویلۃ حاصل ہوتا ہے لہٰذا صرف ایک دو احکام کے جاننے والے کو فقیہ نہیں کہا جائے گا **وقید نزول الوحی بالظھور احتراز عما اذا الخ** غرض شارح نزول وحی کے ساتھ جو قید ظہور ذکر کی گئی تھی اس کا فائدہ بیان کرنا ہے وہ فائدہ: یہ ہے کہ اگر کسی حکم کے بارے میں نزول وحی ہو چکا ہے لیکن ابھی تک وہ حکم ظاہر نہیں ہوا بایں طور کہ مجتہد فقیہ تک نہیں پہنچا تو فقیہ کیلئے اس کا علم ضروری نہیں ہے بلکہ اگر فقیہ نے اس میں جتھاد کر لیا تو یہ اجتھاد صحیح ہوگا اس کے بعد جب اس حکم کی وحی مجتہد تک پہنچی اگر اس کا اجتھاد وحی کے موافق ہے تو فبھا اگر مخالف ہے تو اس کو اپنے قیاس اور اجتھاد سے رجوع کرنا واجب ہے **قولہ مع ملکۃ الاستنباط** غرض شارح تشریح متن ہے! سب سے پہلے تو شارح نے یہ بتلایا کہ مع ظرف مقرون سے متعلق ہو کر **العلم** کے متعلق ہے یعنی وہ علم مقرون ہو ملکہ استنباط کے ساتھ'' پھر یہ بتلایا کہ الاستنباط پر جو الف لام ہے یہ مضاف الیہ کے عوض میں ہے اور مضاف الیہ کے بارے میں دو احتمال ہیں (۱) مضاف الیہ فروع قیاسیہ ہوں اس صورت میں منھا کی ھا ضمیر کا مرجع الاحکام ہونگے حاصل عبارت یہ ہوگا مع ملکۃ استنباط الفروع القیاسیہ من الاحکام المنصوصہ (۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ استنباط کا مضاف الیہ الاحکام ہو اس صورت میں منھا کی ضمیر کا مرجع ،ادلہ،،

ہونگے حاصل عبارت یہ ہوگا **مع ملکۃ استنباط الاحکام من ادلتھا** مقصد یہ ہوگا کہ فقیہ کیلئے ضروری ہے کہ وہ **ما ذکر** کے علم کے ساتھ ساتھ احکام کو ان کے ادلہ سے مستنبط کرنے کا ملکہ بھی رکھتا ہو اگر ایک آدمی محض نص سن کر لغت سے واقف ہونے کی بناء پر احکام تو جان لے لیکن وہ احکام کو ادلہ سے استنباط کرنے کا ملکہ نہ رکھتا ہو تو اس کو فقیہ نہیں کہیں گے **والاول اوجہ** دو توجیہیں ذکر کرنے کے بعد شارح تفتازانی نے کہا کہ پہلی توجیہ زیادہ وجیہ اور راجح ہے وجہ رجحان یہ ہے کہ اگر ایک آدمی ادلہ سے احکام کو تو مستنبط کر سکتا ہے لیکن فروع قیاسیہ کو احکام سے مستنبط کرنے کا ملکہ نہیں رکھتا تو اس کو فقیہ نہیں کہا جائے گا تو تمکن علی الفقاہت فروع قیاسیہ کو احکام سے مستنبط کرنے سے حاصل ہوتی ہے نہ کہ احکام کو ادلہ سے مستنبط کرنے سے اس لیے اول توجیہ راجح ہے۔ **قولہ لا المسائل القیاسیہ ای لا یشترط** غرض شارح توضیح متن ہے! متن میں مصنف نے یہ کہا تھا کہ فقہ میں مسائل قیاسیہ کا علم شرط نہیں ہے ورنہ دور لازم آئے گا شارح اس کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ فقہ کی تعریف میں مسائل قیاسیہ کا علم شرط نہیں ہے کیونکہ یہ مسائل قیاسیہ فقیہ کی فقاہت واجتہاد کا نتیجہ ہیں چونکہ مسائل قیاسیہ فروع ہوتے ہیں جن کا استنباط اجتہاد کے ساتھ ہوتا ہے لہٰذا ان کا علم شخص کے فقیہ ہونے پر موقوف ہے پھر اگر مجتہد اور فقیہ کیلئے ان کا علم شرط قرار دے دیا جائے تو فقیہ کی فقاہت ان پر موقوف ہو جائے گی تو دور لازم آئے گا **فان قیل انما ھذا یستقیم فی اول القائسین** یہاں سے شارح ایک اشکال ذکر کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں اشکال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے جو دور والا اشکال کیا ہے یہ دور اول کے مجتہدین وقائسین کے اعتبار سے بالکل صحیح ہے کیونکہ اول قائسین نے جب مسائل قیاسیہ کا استنباط کیا تو یہ مسائل قیاسیہ ان کی فقاہت کا نتیجہ اور ان کی فقاہت پر موقوف ہوں گے پھر اگر ان کیلئے ان مسائل قیاسیہ کا علم شرط قرار دیا جائے تو بلاشبہ دور لازم آئے گا کیونکہ ان کی فقاہت مسائل قیاسیہ پر موقوف اور مسائل قیاسیہ ان کی فقاہت ان پر موقوف ہوگی تو دور ہوگا لیکن اگر بعد میں آنے والے قائسین کیلئے ان مسائل قیاسیہ کا علم شرط قرار دیا جائے تو کوئی دور لازم نہیں آتا کیونکہ قائسین کی فقاہت تو ان مسائل قیاسیہ پر موقوف ہوگی لیکن مسائل قیاسیہ کی فقاہت قائسین لاحقین کی فقاہت پر موقوف نہیں ہے کیونکہ یہ مسائل قیاسیہ ان قائسین کی فقاہت کا نتیجہ نہیں بلکہ یہ تو قائسین سابقین کی فقاہت کا نتیجہ ہیں لہٰذا قائسین لاحقین کے اعتبار سے کوئی دور نہیں ہے **قلنا** سے جواب دے رہے ہیں کہ بہر صورت دور لازم آتا ہے اگر قائسین لاحقین کیلئے مسائل قیاسیہ کا علم شرط قرار دیا جائے تب بھی دور لازم آئے گا کیونکہ جو مجتہد بعد میں آئے گا اس کیلئے مسائل قیاسیہ میں مجتہد اول وقائس اول کی تقلید جائز نہیں ہے بلکہ اس کیلئے لازم ہے کہ وہ ان مسائل قیاسیہ میں دوبارہ خود اجتہاد کرے اور اپنے اجتہاد کے مطابق عمل کرے اب اگر ان مسائل قیاسیہ کا علم مجتہد لاحق کیلئے شرط قرار دیا جائے تو دور لازم آئے گا کیونکہ اب یہ مسائل قیاسیہ اسی مجتہد لاحق کی فقاہت کا نتیجہ ہیں تو دور یقینی ہے **نعم یشترط**

مقصد یہ ہے کہ بعد میں آنے والے مجتہد کیلئے مجتہد سابق کے مسائل قیاسیہ کی تقلید تو جائز نہیں ہے البتہ یہ ضروری ہے کہ وہ مجتہدین سابقین کے اقوال جو مسائل قیاسیہ کے بارے میں ہیں ان کی معرفت حاصل کرے تاکہ اجماع مرکب کی مخالفت میں واقع نہ ہو جائے **فان قیل المسائل القیاسیة مما ظهر نزول الوحی** غرض ایک اشکال کر کے اس کے دو جواب ذکر کر رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ آپ نے یہ کہا کہ بعد میں آنے والے مجتہد کیلئے مسائل قیاسیہ کا علم ضروری نہیں ہے یہ غلط ہے کیونکہ مسائل قیاسیہ اور احکام قیاسیہ ماظہر نزول الوحی میں داخل ہیں اس لئے کہ مسائل قیاسیہ بھی حقیقت میں وحی سے ثابت ہیں قیاس آکر ظاہر کرتا ہے کہ یہاں بھی وحی موجود ہے جیسا کہ گذر چکا ہے کہ قیاس مظہر حکم ہوتا ہے مثبت نہیں جب مسائل قیاسیہ ماظہر نزول الوحی میں داخل ہیں تو کیلئے تو ماظہر نزول الوحی کا علم ضروری ہے لہذا مسائل واحکام قیاسیہ کا علم بھی ضروری ہوگا۔ جواب! (۱) جواب اول کا خلاصہ یہ ہے کہ ان مسائل قیاسیہ میں جو نزول وحی ظاہر ہوا ہے وہ مجتہد سابق کیلئے ہوا ہے واقع اور نفس الامر میں نزول وحی ظاہر نہیں ہوا کیونکہ ممکن ہے مجتہد نے ان مسائل قیاسیہ میں غلطی کی ہو اس لیئے کہ مجتہد میں خطاء اور صواب (المجتہد یخطی ویصیب) دونوں کا احتمال ہوتا ہے اسی طرح مجتہد ثانی کیلئے بھی یہ مسائل قیاسیہ ماظہر نزول الوحی میں سے نہیں ہیں کیونکہ اس کیلئے لازم ہے کہ اپنے اجتہاد پر عمل کرنے نہ کہ اجتہاد اول پر اس کیلئے تقلید جائز نہیں ہے لہذا مجتہد لاحق کیلئے ان مسائل قیاسیہ کی معرفت بایں حیثیت ضروری نہیں ہے کہ یہ ماظہر نزول الوحی میں داخل ہیں **ویمکن ان یراد** سے جواب ثانی ہے کہ اگر ہم تسلیم کر لیں کہ مسائل (قیاسیہ) واقع اور نفس الامر میں ماظہر نزول الوحی میں سے ہیں تب بھی فقیہ کیلئے ان کا علم ضروری نہیں ہے کیونکہ فقہ کی تعریف میں جو ماظہر نزول الوحی مذکور ہے اس سے وہ احکام مراد ہیں جن کے ساتھ نزول وحی ظاہر ہو چکا ہو بلا واسطہ قیاس اور مسائل قیاسیہ ماظہر نزول الوحی ہیں لیکن بواسطہ قیاس لہذا ان کی معرفت فقیہ کیلئے ضروری نہیں ہے **ثم ههنا ابحاث** یہاں سے شارح تفتازانی مصنف کی تعریف پر چند اعتراضات کر رہے ہیں **الاول ان المقصود من التعریف الخ** اعتراض اول یہ ہے کہ یہاں مقصود فقہ اصطلاحی کی تعریف ہے جو کہ مصطلح بین الفقہاء ہے اور فقہ اصطلاحی ایک مخصوص علم کا نام ہے جس میں زیادتی کمی نہیں ہو سکتی،، مثلا کتاب الطھارۃ سے کتاب الوصایا تک جس طرح کہ باقی علوم مخصوص اور متعین ہیں ان میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی لیکن مصنف نے جو فقہ کی تعریف کی ہے یہ فقہ اصطلاحی کی تعریف نہیں ہو سکتی کیونکہ ماتن کی تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہ ایک مفہوم کلی کا نام ہے جس میں ایام واعصار کے لحاظ سے تزاید (زیادتی) اور تناقص (کمی) ہوتا رہتا ہے ایک دن کچھ احکام کے علم کا نام فقہ تھا تو دوسرے دن اس سے اکثر احکام کے علم کا نام فقہ ہو گیا اسی طرح دن بدن بڑھتا چلا گیا تزاید کی ایک صورت تو یہ بیان کی کہ جیسے نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں احکام نازل ہوتے رہے ایک دن پانچ احکام کا نام فقہ تھا دوسرے دن دس احکام کا علم فقہ بن گیا اسی طرح روز بروز احکام

میں اضافہ ہوتا گیا اسی طرح آپ کے بعد بھی تزاید ہوتا رہے گا جس کی صورت یہ ہے کہ مسائل پر اجماع ہوگا تو انعقاد اجماع کی وجہ سے احکام میں اضافہ ہوجائے گا اور تناقص (کمی) کی ایک صورت یہ بیان کی کہ نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں مثلاً ایک ہزار احکام کا علم فقہ تھا پھر ان میں سے سو احکام منسوخ ہوگئے باقی نو سو رہ گئے تو اب علم میں کمی آگئی اسی طرح آپ کے زمانہ کے بعد کمی کی صورت یہ ہوگی کہ فقہ بارہ سو احکام کے علم کا نام تھا ان میں سے کچھ احکام نصوص سے ثابت تھے اور کچھ اخبار احاد سے جو احکام اخبار آحاد سے ثابت تھے ان کے خلاف پر اجماع ہوگیا جس کی وجہ سے وہ احکام ختم ہوگئے جو اخبار آحاد سے ثابت تھے تو تناقص ہوگیا خلاصہ اشکال یہ ہے کہ فقہ اصطلاحی ایک مخصوص و معین علم کا نام ہے جس میں زیادتی اور کمی نہیں ہوسکتی اور مصنف کی تعریف کے مطابق فقہ ایک کلی کا نام ہے جس میں تزاید اور تناقص ہوسکتا ہے تو مصنف کی تعریف باطل ہوگئی اور اس کا یہ دعوی بھی غلط ثابت ہوا کہ میری تعریف کے مطابق فقہ احکام متناہیہ اور مضبوطہ کا نام ہے حالانکہ اسکی تعریف کے مطابق فقہ نہ احکام متناہیہ کا علم ہے اور نہ ہی مضبوطہ کا۔ جواب! تفتازانی کا یہ اشکال باطل ہے ہم سوال کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا ہے فقہ مخصوص اور معین علم کا نام ہے اس مخصوص اور معین سے آپ کی کیا مراد ہے اگر آپ کی مراد تعیین شخصی ہے کہ فقہ احکام شخصیہ معینہ کا نام ہے جو محصور ہیں قابل زیادتی نہیں ہیں تو یہ باطل ہے کیونکہ تمام علوم علم کلی ہیں ان میں حینا فحینا اضافہ ہوتا رہتا ہے وہ زیادتی کو قبول کرتے رہتے ہیں اگر مخصوص و معین سے آپ کی مراد تعیین نوعی ہے تو تعیین نوعی تزاید و تناقص کے منافی نہیں ہے بلکہ نوع کے افراد میں کمی اور زیادتی بحسب الاعصار والایام ہوتی رہتی ہے کیونکہ علم فقہ بھی ایک نوع ہے لہذا اس میں بھی تزاید تناقص ہوتا رہے گا فلا اشکال علی المصنف۔ **الثانی ان التعریف لا یصدق علی** یہاں سے دوسرا اشکال وارد کر رہے ہیں خلاصہ یہ ہے کہ تعریف مصنف حضور ﷺ کے زمانہ کے صحابہ کی فقہ پر صادق نہیں آرہی کیونکہ مصنف کی تعریف کے مطابق فقہ دو چیزوں کے جاننے کا نام ہے ایک احکام نازلہ ظاہرہ اور دوسرا احکام اجماعیہ مع ملکۃ الاستنباط اور رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اجماع کا وجود ہی نہیں تھا لہذا یہ تعریف ان کی فقہ پر صادق نہیں آئے گی تو لازم آیا کہ آپ کے زمانہ میں کوئی صحابی بھی فقیہ نہ ہو تو تعریف جامع نہیں ہوگی اور اگر تعریف کو جامع بنانے کیلئے یہ کہا جائے کہ مصنف کی مراد یہ ہے جس زمانہ میں اجماع نہیں تھا اس زمانہ میں تو فقہ کی تعریف ہوگی **ھو العلم با الاحکام التی قد ظھر نزول الوحی بھا** اور جب اجماع بھی وجود میں آگیا تو پھر آگے **والتی انعقد الاجماع** کا اضافہ ہوجائے گا تو حاصل تعریف یہ ہوگا فقہ نام ہے ما ظھر نزول الوحی کا فقط اگر اجماع نہ ہو اور فقہ نام ہے ما ظھر نزول الوحی کا (احکام منصوصہ) اور ما انعقد علیہ الاجماع (مسائل اجماعیہ) دونوں کا اگر اجماع ہو تو پھر تعریف مصنف صحابہ کرامؓ کی فقہ کو تو شامل ہوجائے گی لیکن تعریفات میں اس قسم کی تشکیکات اور اگر مگر (بقول شیخ مولانا علی محمد صاحبؒ) مستبعد اور غیر مناسب ہوتی ہے۔ جواب

! تفتازانی کے اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ مصنف کی مراد بالکل یہی ہے کہ اگر اجماع نہیں ہے تو فقہ فقط ماظہر نزول الوحی کا نام ہے اگر اجماع ہے تو پھر ماظہر نزول الوحی اور ما انعقد علیہ الاجماع دونوں کے علم کا نام فقہ ہے اور یہ مفہوم مراد لینے میں کوئی بعد نہیں ہے کیونکہ یہ امر مشہور ہے کہ رسول اللہ کے زمانہ میں صحابہ کرامؓ میں فقہ اور اجتہاد تھا لیکن اس وقت اجماع موجود نہیں تھا تو اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ اجماع کا علم اس وقت ضروری ہے جب اجماع موجود ہو اگر موجود نہ ہو تو پھر علم بما انعقد علیہ الاجماع بھی ضروری نہیں ہے گویا کہ مصنف نے یوں ہی فقہ کی تعریف کی ہے کہ اگر اجماع نہیں ہے تو فقط ماظہر نزول الوحی کا نام فقہ ہے اگر اجماع ہے تو پھر دونوں کے علم کا نام فقہ ہے لہٰذا یہ تعریف فقہ صحابہ پر صادق آئے گی تو اشکال تفتازانی **ومثله في التعريفات بعيد** مقابلہ اور ضد بازی کے سواء کچھ بھی نہیں ہے ورنہ جو مفہوم اوپر گزر چکا ہے اس کے مراد لینے میں کیا حرج ہے **الثالث انه يلزم** تیسرے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ مصنف کی تعریف کے مطابق مسائل قیاسیہ فقہ کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ انہوں نے فقہ صرف **ما ظهر نزول الوحي** اور **ما انعقد عليه الاجماع** کے علم کو قرار دیا ہے پھر آگے خود کہا لا المسائل القیاسیہ کہ فقہ مسائل قیاسیہ کے علم کا نام نہیں ہے حالانکہ مسائل قیاسیہ فقہ کے معظم مسائل ہیں اور فقہ کا اکثر حصہ انہی مسائل قیاسیہ ہی پر مشتمل ہے **الا ان يقال** سے جواب دے رہے ہیں خلاصہ جواب یہ ہے کہ یہ مسائل قیاسیہ اس مجتہد کے اعتبار سے فقہ میں داخل ہیں جس نے اجتہاد کر کے ان مسائل قیاسیہ کو اخذ کیا ہے کیونکہ اس مجتہد کے اعتبار سے یہ مسائل قیاسیہ **ما قد ظهر نزول الوحي** میں داخل ہیں لیکن جس مجتہد نے ان کو استنباط نہیں کیا اس کے اعتبار سے یہ فقہ میں داخل نہیں ہونگے **فحينئذ فيكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا آخر** شارح اس جواب کے ضعف کو واضح کر رہے ہیں کہ اس جواب سے یہ لازم آئے گا کہ ہر مجتہد کی فقہ الگ ہو جائے تو ہر مجتہد کی فقہ دوسرے مجتہد کی فقہ سے مختلف ہوگی مثلاً امام ابوحنیفہؒ کے مسائل قیاسیہ علیحدہ ہیں تو ان کی فقہ بھی علیحدہ ہوگی اسی طرح امام شافعیؒ کے مسائل قیاسیہ مختلف ہونے کی وجہ سے ان کی فقہ الگ ہو جائے گی: الجواب: اس اعتراض کا جواب یہ ہے یہ بات مسلم ہے کہ فقہ حقیقی صرف دو چیزوں کے علم کا نام ہے (۱) مسائل منصوصہ التی ظہر نزول الوحی بھا (۲) مسائل اجماعیہ مسائل قیاسیہ فقہ حقیقی میں داخل نہیں ہیں اور یہی بات خود شارح ماقبل میں ذکر کر چکے ہیں حیث قال لایشترط فی الفقۃ العلم بالمسائل القیاسیہ لہٰذا ان مسائل قیاسیہ کا فقہ کی تعریف سے خارج کرنا ضروری ہے پھر سوال یہ ہوا کہ جب مسائل قیاسیہ فقہ سے خارج ہیں تو پھر ان کو فقہ میں ذکر کر کے ان سے بحث کیوں کی جاتی ہے تو اسکا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ جب فقہ کو مدون اور مرتب کیا گیا تو بوقت تدوین وترتیب ان مسائل قیاسیہ کو بھی فقہ میں داخل کر دیا گیا اس بناء پر کہ عوام الناس اپنے اعمال میں ان مسائل قیاسیہ کے محتاج تھے جس طرح کہ وہ احکام منصوصہ اور مسائل اجماعیہ کے محتاج تھے تو لوگوں کی احتیاجی کی وجہ سے ان مسائل قیاسیہ کو ضرورت کی

بناء پرفقہ میں داخل کر دیا گیا ورنہ یہ فقہ حقیقی میں داخل نہیں ہیں خلاصہ یہ نکلا کہ مسائل قیاسیہ فقہ حقیقی میں داخل نہیں ہیں البتہ فقہ مدون میں داخل ہیں چونکہ فقہ مدون ہر مجتہد کی علیحدہ ہے مثلاً فقہ حنفی، فقہ شافعی، و مالکی، وغیرہ لہٰذا فقہ کے الگ الگ ہونے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے **الرابع انه ان ارید بظهور نزول الوحی** اشکال رابع کا منشاء **ما ظهر نزول الوحی** ہے آپ نے فقہ کی تعریف میں کہا ہے فقہ ان احکام کے علم کا نام ہے جن کے ساتھ نزول وحی ظاہر ہو چکا ہو اب سوال یہ ہوا کہ اس ظہور سے آپ کی کیا مراد ہے یا ظہور سے مراد ظہور فی الجملہ ای علی البعض ہو گا یا ظہور سے مراد ظہور علی الاعم والاغلب ہو گا اگر ظہور سے مراد علی البعض ہو تو مقصد یہ ہو گا کہ فقہ ان احکام کے جاننے کا نام ہے جن احکام کا ظہور بعض صحابہ کو ہوا ہے تو فقیہ بننے کیلئے ان احکام کا جاننا ضروری ہو گا جن کا ظہور بعض صحابہ کرام کے ہاں ہو چکا ہے حالانکہ یہ غلط ہے مثلاً بہت سے مسائل ایسے تھے جو حضرت عائشہ صدیقہ کو معلوم تھے آپ کے ہاں تو ان کا نزول ظاہر ہو چکا تھا لیکن دوسرے صحابہ کرام جو بڑے بڑے فقیہ تھے ان کو وہ احکام و مسائل معلوم نہ تھے چنانچہ ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کے پاس جا کر وہ مسائل دریافت کرتے تھے تو کیا ان صحابہ کرام کو فقیہ نہ کہا جائے گا جو ان مسائل کو نہیں جانتے تھے حالانکہ ان کا فقیہ ہونا اجماعی ہے اس لیے یہ شق باطل ہے اور اگر دوسری شق اختیار کی جائے اور ظہور سے مراد ظہور علی الاعم والاغلب لیا جائے تو یہ بھی باطل ہے اولاً اس لیے کہ اکثر اور اعم کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے کہ اکثر سے کتنے صحابہ کرام مراد ہیں کیونکہ صحابہؓ کی کل تعداد معلوم نہیں ہے تو نصف بھی مجہول ہو گا نصف کی جہالت کی وجہ سے اکثر بھی مجہول ہو گا کیونکہ اکثر ما فوق النصف کا نام ہے نیز اکثر صحابہ کرامؓ پر ہر حکم وحی کے نزول کا ظہور ممکن بھی نہیں ہے کیونکہ راوی بہت ہوئے تھے اور صحابہ کرامؓ عام طور پر متفرق ہوتے تھے اسفار جہاد تجارت اور دوسرے مشاغل کی وجہ سے اس لیے ظہور سے ظہور علی الاکثر مراد لینا مشکل ہے **ثانیاً** اگر تفرق فی الاسفار و الاشتغال تسلیم کر کے پھر بھی کہا جائے کہ ظہور علی الاعم والاغلب ہو جاتا تھا تو پھر یہ خرابی لازم آئے گی کہ وہ احکام جو اخبار آحاد سے ثابت ہوئے ہیں وہ فقہ میں داخل نہیں ہونگے جب تک ان کا ظہور علی الاکثر نہ ہو جائے اور نزول وحی کا ظہور شائع نہ ہو جائے حالانکہ فقہ کے بہت سے احکام اخبار آحاد سے ثابت ہیں تو دونوں شقیں باطل ہیں۔ الجواب: جناب والا ظہور سے مراد نہ تو ظہور فی الجملہ ہے اور نہ ہی ظہور علی الاعم والاغلب بلکہ ظہور سے مراد ظہور عند المجتہد ہے مقصد یہ ہے کہ فقہ ان احکام شرعیہ کے علم کا نام ہے جن کے نزول وحی کا ظہور مجتہد کے ہاں ہو چکا ہو۔

❁

﴿متن توضیح﴾

وما قیل ان الفقه ظنی یہاں سے مصنف ایک اعتراض ذکر کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ فقہ ایک ظنی چیز ہے کیونکہ اکثر مسائل فقہ اجتہادی اور قیاسی ہیں اور ظنی پر علم کا اطلاق نہیں ہوتا کیونکہ علم قطعیات پر بولا جاتا ہے تو یہاں فقہ کے احکام ظنیہ پر علم کا اطلاق کیوں کیا گیا۔ الجواب مصنف اس اشکال کے تین جواب ذکر کر رہے ہیں (۱) جواب اول یہ ہے کہ یہاں ایک صغریٰ اور ایک کبریٰ مقدر ہے مثلاً یوں کہا جائے گا۔ **الفقه ظنی وکل ظنی لا یطلق علیه العلم** نتیجہ **الفقه لا یطلق علیه العلم**۔ اب جواب اول کا خلاصہ یہ ہے کہ معترض صاحب ہم آپ کا صغریٰ تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم نے فقہ کی جو تعریف کی ہے اس کے مطابق فقہ احکام قطعیہ کا نام ہے ما ظهر نزول الوحی بھی قطعی اور **ما انعقد علیه الاجماع** بھی قطعی ہے لہٰذا ہم پر یہ اشکال وارد نہ ہوگا (۲) معترض صاحب ہم آپ کا کبریٰ تسلیم نہیں کرتے کہ ظنی پر علم کا اطلاق نہیں ہو سکتا بلکہ علم کا اطلاق قطعیات اور ظنیات دونوں پر ہوتا رہتا ہے مثلاً علم طب علم نجوم علم ہیئت دیکھئے ان سب پر علم کا اطلاق ہو رہا ہے حالانکہ یہ سب ظنیات پر مشتمل ہیں (۳) تیسرے جواب کا حاصل بھی یہی ہے کہ فقہ کے تمام احکام خواہ وہ احکام قیاسیہ ہی کیوں نہ ہوں وہ قطعی ہیں لہٰذا ان پر علم کا اطلاق کیا جا سکتا ہے۔ سوال یہ ہوا کہ احکام قیاسیہ واجتہادیہ تو ظنی ہیں آپ نے کیسے دعویٰ کر لیا کہ وہ قطعی ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب بھی کوئی مجتہد نظر وفکر کر کے اپنے ظن غالب سے کوئی حکم اخذ کرتا ہے تو شارع کے ہاں مجتہد کا یہ غلبہ ظن معتبر ہوتا ہے حتیٰ کہ اس غلبہ ظن سے حاصل ہونے والے حکم پر گویا منجانب الشارع یہ حکم لگا دیا جاتا ہے کہ یہ حکم ثابت قطعاً ہے اب گویا شارع علیہ السلام کی طرف سے یہ کہا گیا **کلما وجد غلبة ظن المجتهد یکون الحکم ثابتا قطعا** تو اس سے ثابت ہوا کہ جو حکم مجتہد نے اپنے اجتہاد غلبہ ظن سے حاصل کیا ہے وہ عند الشارع قطعی بن گیا ہے ظنی نہیں رہا ظن صرف اس کے طریق اور مقدمات میں تھا جب مقصود ثابت ہو گیا تو وہ قطعی بن گیا اس میں کوئی شبہ نہ رہا جس طرح آدمی ایک مظنون راستہ پر چل کر مطلوب تک پہنچ جائے اگرچہ راستہ مظنون ہے لیکن مطلوب تک پہنچنا قطعی ہے لہٰذا ان مسائل قیاسیہ پر بھی علم کا اطلاق ہو سکتا ہے" یہ جواب اس گروہ کے مطابق صحیح ہے جو یہ کہتا ہے کل مجتهد مصیب لیکن وہ گروہ جو یہ کہتا ہے المجتهد یخطی ویصیب اس کے مطابق یہ جواب صحیح نہیں ہوگا کیونکہ وہ تسلیم نہیں کرتا کہ کلما غلب ظن المجتهد یثبت الحکم اس لئے ضروری نہیں ہے کہ مجتہد کا غلبہ ظن صحیح ہو بلکہ غلط بھی ہو سکتا ہے لہٰذا اس گروہ کے مطابق کلما غلب ظن المجتهد یثبت الحکم قطعا کا معنی یہ ہوگا غلبہ ظن مجتہد سے جو حکم ثابت ہوگا تو وہ ثابت قطعی ہوگا بایں معنی کہ اس پر عمل کرنا واجب ہوگا جس طرح حکم قطعی پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے یا بایں معنی قطعی ہے کہ وہ دلیل سے ثابت ہے اگرچہ فی علم اللہ وہ قطعی نہ ہو لیکن بالنظر الی الدلیل تو قطعی ہے لہٰذا اس مذہب کے

مطابق بھی مسائل قیاسیہ واحکام قیاسیہ کو قطعی کہا جا سکتا ہے: خلاصہ جواب. ثابت یہ ہوا کہ فقہ کے تمام احکام قطعی ہیں خواہ وہ احکام منصوصہ ہوں یا احکام اجماعیہ واحکام قیاسیہ ہوں لہٰذا علم کا اطلاق علی الفقہ صحیح ہے۔

﴿شرح تلویح﴾

قولہ فجوابہ اولا مشعر غرض شارح اشکال علی المصنف! اشکال یہ ہے کہ مصنف کے جواب اول سے ثابت ہوا کہ فقہ احکام قطعیہ کے علم کو کہا جاتا ہے تو وہ احکام جن کے اندر نزول وحی قیاس کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے وہ فقہ کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ وہ ظنی ہیں حالانکہ یہ تو معظم مسائل فقہ میں سے ہیں جواب! اس اعتراض کا پہلے تفصیلی طور پر جواب دے دیا گیا ہے کہ وہ احکام جن کے ساتھ نزول وحی کا ظہور قیاس کے ذریعہ سے ہوا ہے وہ یہی مسائل قیاسیہ ہیں اور یہ مسائل قیاسیہ فقہ حقیقی سے خارج ہیں بصرف فقہ مدونہ میں عوام الناس کی ضرورت اور احتیاج کی بناء پر ان کو داخل کر دیا گیا لہٰذا اس اشعار مصنف میں کوئی قباحت نہیں ہے **ثم ما ورد بہ النص او الاجماع الخ** جواب اول پر دوسرا اعتراض ہے کہ مصنف کا یہ قول کہ ماثبت بہ نزول الوحی وما انعقد علیہ الاجماع قطعیۃ صحیح نہیں ہے کیونکہ مطلقا ہر حکم جو نص سے ثابت ہو وہ قطعی نہیں ہوتا بلکہ وہ اس وقت قطعی ہوتا ہے جب اس کا ثبوت بھی قطعی ہو اسی طرح مطلقا اجماعی حکم بھی قطعی نہیں ہوتا بلکہ تب قطعی ہوتا ہے کہ جب اس کا ثبوت بھی قطعی ہو یہی وجہ ہے وہ احکام جو اخبار آحاد سے ثابت ہوں ظنی ہوتے ہیں حالانکہ خبر واحد بھی ایک نص ہے لیکن چونکہ یہ نص ظنی ہے اس کا ثبوت ظنی ہے اس لیے اس سے حکم قطعی نہیں بلکہ ظنی ثابت ہوتا ہے۔ تو مطلقا یہ کہنا کہ وہ احکام جن کے ساتھ نزول وحی کا ظہور ہو چکا ہے یا جن پر اجماع وارد ہو چکا ہے وہ قطعی ہیں صحیح نہیں ہے۔ جواب! شارح کا یہ اشکال بھی درست نہیں ہے کیونکہ مصنف کی مراد بھی یہی ہے ما ظہر نزول الوحی بطریق القطع والیقین جواب! (۲) نص اور اجماع ہمیشہ قطعیت کا فائدہ دیتے ہیں اور ان سے جو حکم ثابت ہوتا وہ قطعی ہی ہوتا ہے البتہ کبھی کبھی کسی عارض کی وجہ سے قطعیت ثابت نہیں ہوتی. ہماری بحث اس نص اور اجماع کے بارے میں ہے. جو مع قطع النظر عن العوارض ہوں وہ ہر حال میں قطعی ہوتے ہیں لہٰذا مصنف کا قول کہ یہ قطعی ہوتے ہیں صحیح ہے۔ **قولہ وثالثا ہو الذی ذکر فی المحصول وغیرہ ان الحکم مقطوع بہ والظن فی طریقہ الخ** غرض توضیح متن شارح! کہتے ہیں یہ جواب مصنف کا اپنا نہیں ہے بلکہ محصول وغیرہ میں سے ہے۔ متن میں مصنف نے جواب ثالث یہ دیا تھا علم کا اطلاق فقہ پر صحیح ہے کیونکہ فقہ کے تمام احکام خواہ وہ ما ظہر نزول الوحی ہوں خواہ احکام اجماعیہ ہوں خواہ احکام قیاسیہ تمام قطعی ہیں اس پر شبہ یہ تھا کہ احکام قیاسیہ تو ظنی ہوتے ہیں آپ ان کو کیسے قطعی کہتے ہیں تو مصنف نے

جواب دیا تھا شارح اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ جو گمان کیا جاتا ہے کہ احکام قیاسیہ ظنی ہیں صحیح نہیں ہے بلکہ درحقیقت یہ احکام قطعی ہیں البتہ مجتہد جس طریق اور راستہ سے اس حکم تک پہنچتا ہے وہ طریق ظنی ہوتا ہے یعنی مجتہد اپنے غلبہ ظن سے اس حکم تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے جب وہ حکم تک پہنچ جاتا ہے تو وہ حکم قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے اور راستہ کا ظنی ہونا حکم کے مظنون ہونے کو لازم نہیں کرتا مثلاً ایک شخص حج کے ارادہ سے مکہ مکرمہ جانا چاہتا ہے لیکن اسے راستہ معلوم نہیں ہے اب وہ اجتہاد کر کے اپنے غلبہ ظن کے مطابق ایک راستے پر چل پڑتا ہے اور چلتے چلتے مکہ مکرمہ پہنچ جاتا ہے اب اس نے جو راستہ اختیار کیا وہ تو ظنی ہے لیکن جو مطلوب ہے وہ قطعی طور پر حاصل ہو گیا ہے اس بناء پر وہ خوش ہو گیا کہ میرا ظن مفضی الی الیقین ہو گیا ہے تو یہی حال احکام قیاسیہ کا ہے کہ یہ تو قطعی ہیں لیکن ان کے راستے میں ظن ہے وتقدیرہ سے اسی جواب ثالث کی مزید وضاحت کرتے ہیں لیکن اس وضاحت سے قبل یہ بات ذہن نشیں کر لیں کہ مجتہد کے اجتہاد کے بارے میں علماء کرام کے دو مذہب ہیں (۱) بعض علماء کا مذہب یہ ہے کہ ہر مجتہد کا اجتہاد صواب اور صحیح ہوتا ہے اور اس سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ عند اللہ بھی ثابت ہوتا ہے اس کو فرقہ مصوبہ کہا جاتا ہے (۲) بعض علماء کا مذہب یہ ہے کہ ہر مجتہد مصیب نہیں ہوتا بلکہ مصیب ایک مجتہد ہوتا یہی جمہور کا مذہب ہے (اسے فرقہ غیر مصوبہ کہا جاتا ہے) جیسا کہ مقولہ مشہور ہے **المجتهد يخطى ويصيب** اب جواب ثالث کی دو تقریریں ہیں پہلی تقریر فرقہ مصوبہ کے مطابق ہے اور دوسری تقریر فرقہ غیر مصوبہ کے مطابق ہے تقریرہ سے تقریر اول بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ امت کا اجماع ہے کہ مجتہد کو جس حکم کے متعلق غلبہ ظن حاصل ہو جائے اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اور اخبار آحاد بھی اس بارے میں کثیر ہیں یہاں تک معنیً حد تواتر کو پہنچی ہوئی ہیں اور مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ غلبہ ظن شارع کے نزدیک معتبر فی الاحکام ہے اس کا بھی یہی مطلب ہے کہ اخبار آحاد جو متواتر المعنی ہیں دلالت کرتی ہیں کہ غلبہ ظن پر عمل کرنا واجب ہے تو جب اجماع بھی دال ہے اور اخبار آحاد بھی اسی بات پر دال ہیں کہ غلبہ ظن فی الاحکام ان احکام پر وجوب عمل کا تقاضہ کرتا ہے تو گویا شارع علیہ السلام کی طرف سے نص قطعی ہو گی کہ جب کسی حکم پر مجتہد کا غلبہ ظن ہو جائے گا تو وہ حکم فی علم اللہ ثابت ہو جائے گا قطعاً جب یہ حکم اللہ تعالیٰ کے علم میں ثابت ہو گیا تو وہ حکم مظنون اب نفس الامر میں بھی قطعی ہو گیا ہے ظنی نہیں رہا لہٰذا اس پر علم کا لفظ اطلاق کیا جا سکتا ہے کیونکہ وہ حکم نفس الامر میں اور فی علم اللہ ہر حال میں قطعی بن چکا ہے یہ تقریر اس صورت میں ہے جب ہر مجتہد کو مصیب تسلیم کیا جائے (کما هو رای المصوبه) **فان قيل المظنون** شارح ماقبل کی تقریر پر اشکال وارد کر رہے ہیں یہ کہنا کہ جو حکم ظنی تھا وہی معلوم اور مقطوع بن جائے گا یہ کیسے صحیح ہے یہ تو اجتماع متضادین ہے کیونکہ مظنون وہ ہے جو نقیض کا احتمال رکھے اور معلوم وہ ہے جو احتمال نقیض نہ رکھے تو یہ کہنا کہ حکم مظنون معلوم ومقطوع بن جائے گا اجتماع ضدین کا قول کرنا ہے۔ جواب! (۱) یہاں اجتماع ضدین نہیں

ہے کیونکہ ہم پہلے بھی عرض کر چکے کہ ظن طریق اور راستہ میں ہوگا اور قطعیت نفس حکم میں ہوگی (۲) شارح تفتازانی کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہاں اجتماع ضدین نہیں ہے بلکہ دونوں حکمین کا زمانہ مختلف ہے کیونکہ حکم مظنون تھا قبل القیاس اور مقطوع (معلوم) بنے گا بعد القیاس جب قیاس و برہان کا اعتبار کریں گے تو ہی مظنون حکم معلوم اور مقطوع بن جائے گا وہ قیاس یہ ہے **قد علم کون هذا الحکم مظنونا للمجتهد و کل ما علم کونه مظنونا للمجتهد علم کونه ثابتا فی نفس الامر قطعا** نتیجہ **هذ الحکم علم کونه ثابتا فی نفس الامر قطعا** تو حکم مظنون تھا قبل ملاحظہ ھذا القیاس اور معلوم و مقطوع بنا بعد ملاحظۃ القیاس، لہٰذا اجتماع ضدین و متنافیین نہیں ہے یہ تقریر فرقہ مصوبہ کے مذہب کے مطابق ہے واما علی تقدیر ان المصیب احد سے فرقہ غیر مصوبہ کی تقریر ہے ان کے مطابق تقریر اس طرح ہوگی جب اجماع اور اخبار آحاد سے ثابت ہو گیا کہ غلبہ ظن مجتہد پر عمل کرنا واجب ہے تو گویا شارح علیہ السلام نے نص قطعی ہوگی کہ کل حکم غلب علی ظن المجتهد فهوا واجب العمل قطعا یعنی ہر حکم جس پر غلبہ ظن مجتہد ہو جائے اگر چہ وہ نفس الامر میں تو قطعاً ثابت نہیں ہوتا لیکن اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے تو وجوب عمل کے اعتبار سے وہ قطعی ہوتا ہے (کیونکہ وجوب شارع قطعی ہوتا ہے) یا یوں کہا جائے کل حکم غلب علی ظن المجتهد فهو ثابت بالنظر الی الدلیل۔ یعنی جس حکم پر غلبہ ظن مجتہد ہو جائے تو وہ بالنظر الی الدلیل قطعاً ثابت ہوتا ہے اگر چہ نفس الامر میں و فی علم اللہ ثابت نہ ہو تو پھر بھی وہ حکم مظنون بالنظر الی الدلیل قطعی ہو جائے گا لکن یلزم علی الاول یہاں سے تقریر ثانی پر اشکال کر رہے ہیں کہ تقریر ثانی جو کہ فرقہ غیر مصوبہ کی طرف سے تھی کی دو شقیں تھیں دونوں پر اشکال ہے اول شق پر یہ اشکال لازم آئے گا کہ جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ مظنون مجتہد واجب العمل ہے تو فقہ وجوب عمل بالاحکام کے علم کا نام ہوگی کیونکہ اس دلیل سے وجوب عمل ثابت ہوتا ہے حالانکہ فقہ تو علم بالاحکام کو کہتے ہیں نہ کہ علم بوجوب العمل کو' دوسری شق پر یہ اشکال لازم آئے گا کہ جو حکم مظنون دلیل سے ثابت ہو وہ قطعی ہوگا اگر چہ وہ دلیل ظنی ہو اور نفس الامر اور واقع میں وہ حکم قطعی نہ بھی ہو لیکن بالنظر الی الدلیل وہ قطعی ہوگا حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ حکم قطعی تو وہ ہوتا ہے جو نفس الامر اور واقع میں ثابت ہو اور نقیض کا احتمال نہ رکھتا ہو۔

جواب! پہلی شق پر جو اشکال کیا گیا ہے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ وجوب عمل بظن المجتہد کا مطلب یہ ہے کہ مجتہد یقین اور جزم کرے کہ ظن جس امر کے وجوب پر دال ہے وہ واجب ہے اور جس چیز کی حرمت پر دال ہے وہ حرام ہے تو اسی کو علم بالاحکام کہا جاتا ہے کیونکہ وجوب اور حرمت احکام ہیں اور انہی کے علم کو فقہ کہا جاتا ہے شق ثانی کا جواب یہ ہے کہ یہاں علم بالاحکام سے مراد وہ علم ہے جو مقابل ظن ہے تو حکم قطعی اور غیر قطعی سب کو شامل ہے۔ **وغایة ما امکن فی هذا**

المقام ما ذكره بعض المحققين تیسرا جواب جو مسائل قیاسیہ ظنیہ کے قطعیہ ہونے کو ثابت کرنے کیلئے دیا گیا تھا چونکہ اس پر اشکالات تھے اس لیے شارح تفتازانی ایک اور جواب نقل کر رہے ہیں جس جواب کو بعض محققین نے 'شرح منہاج' میں ذکر کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ انتہائی امکانی کوشش جو کہ ان مسائل قیاسیہ ظنیہ کو علمی اور قطعی مسائل بنانے کیلئے کی جاسکتی ہے وہ ہے جس کو بعض محققین نے 'شرح منہاج' میں ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ چند مقدمات کو ملا کر مسائل قیاسیہ کی قطعیت کو ثابت کیا جائے گا جن کی تفصیل یہ ہے کہ یہاں چار شکلیں بنیں گی جس کے بعد نتیجہ یہ نکلے گا کہ جو حکم مظنون مجتہد ہوتا ہے وہ معلوم قطعی ہوتا ہے لہٰذا فقہ بھی علم قطعی ہے شکل اول! **الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا (صغرى) وكل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى** (کبری)۔ صغری کی دلیل بیان کی **للدليل القاطع** سے دلیل قاطع سے مراد اجماع اور اخبار آحاد متواترۃ المعنی ہیں، اور کبری کی دلیل بیان کی **والا لم يجب العمل به** نتیجہ **الحكم المظنون للمجتهد علم قطعا انه حكم الله تعالى** یہ نتیجہ شارح نے کتاب میں ذکر نہیں کیا اس شکل کے کبری کا مقصد یہ ہے کہ جو حکم مجتہد کا مظنون ہوتا ہے اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے قطعا **للدليل القاطع** کیونکہ اس پر دلیل قطعی موجود ہے وہ ہے اجماع امت اور، اخبار آحاد، متواترۃ المعنی، اور کبری کا مقصد یہ ہے کہ ہر وہ حکم جس پر عمل کرنا واجب ہو قطعا تو وہ قطعی طور پر اللہ کا حکم ہوتا ہے **والا لم يجب العمل** سے کبری کی دلیل بیان کی کہ اگر وہ اللہ کا حکم نہ ہوتا تو اس پر عمل کرنا واجب نہ ہوتا کیونکہ وجوب تو شارع ہی کی طرف سے ہوتا ہے اب نتیجہ یہ نکلا کہ مظنون مجتہد حکم اللہ ہوتا ہے قطعا شکل دوم! اس کا صغری شارح تفتازانی نے بیان نہیں کیا اس کا صغری بعینہ شکل اول کا کبری ہے شکل اس طرح بنے گی (صغری جو کہ مذکور نہیں) **كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى** ۔ (کبری یہ کتاب میں مذکور ہے) **وكل ما علم قطعا انه حكم الله فهو معلوم قطعا** ۔ نتیجہ۔ **فكل حكم يجب العمل به قطعا فهو معلوم قطعا** (یہ نتیجہ بھی کتاب میں مذکور ہے) مقصد یہ ہے ہر حکم جو واجب العمل ہو قطعا وہ اللہ ہی کا حکم ہوتا ہے قطعاً اور جو اللہ کا حکم ہو قطعا تو وہ معلوم قطعی ہوتا ہے ثابت ہوا کہ جو حکم واجب العمل ہو وہ معلوم قطعی ہوتا ہے۔ شکل ثالث! یہ کتاب میں مذکور نہیں ہے اس کا صرف نتیجہ مذکور ہے اس شکل کا صغری شکل اول کا صغری بنے گا اور اسکا کبریٰ شکل ثانی کے نتیجہ کو بنایا جائے گا۔ (صغری کتاب میں نہیں) **الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا** ۔ (کبری کتاب میں نہیں ہے) **وكل ما يجب العمل به قطعا فهو معلوم قطعا** ۔ نتیجہ۔ **الحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا** (کتاب میں مذکور ہے)۔ مقصد یہ ہے کہ جو حکم مظنون مجتہد ہوتا ہے اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اور ہر وہ حکم جس پر عمل کرنا واجب ہو تو وہ معلوم قطعی ہوتا ہے۔ شکل

رابع!(صغریٰ) **الفقه مظنون المجتهد** ۔(کبریٰ) **وکل ما هو مظنون المجتهد فهو معلوم قطعا** ۔نتیجہ ۔**فالفقه معلوم قطعا** ۔یہ شکل رابع بھی کتاب میں مذکور نہیں ہے صرف فالفقہ علم قطعی سے نتیجہ بیان کیا ہے ان چار اشکال کے بعد اب نتیجہ یہ سامنے آیا کہ فقہ ایک معلوم قطعی ہے اور ظن وسیلہ ہوتا ہے لہٰذا اس پر علم کا اطلاق کیا جا سکتا ہے۔**وحله انا لا نسلم** ۔سے شارح تفتازانی نے پھر اس امکانی کوشش کی تردید کر دی جو فقہ کے علم قطعی ثابت کرنے کیلئے کی گئی تھی خلاصہ ردیہ ہے کہ ہم شکل اول کے کبریٰ کو تسلیم نہیں کرتے (کبریٰ) یہ تھا **کل حکم یجب العمل به قطعا علم قطعا انه حکم الله** کہ ہر وہ حکم جس پر عمل کرنا واجب ہو وہ قطعی طور پر اللہ تعالیٰ کا حکم ہوتا ہے ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ ایسا بھی تو ہو سکتا ہے کہ ایک حکم اللہ تعالیٰ کی طرف سے ظنی ہو اور اس پر عمل کرنا واجب ہو اور کبریٰ پر جو دلیل بیان کی گئی ہے **والا لم یجب العمل به** یہ دلیل بھی درست نہیں ہے کیونکہ یہی تو محل نزاع ہے اسی میں اختلاف اور جھگڑا چل رہا ہے کہ اگر ایک حکم اللہ تعالیٰ کی طرف سے قطعی نہ ہو بلکہ ظنی ہو تو کیا اس پر عمل کرنا واجب ہے یا نہ تو اس کو حکم کے قطعی ہونے پر بطور دلیل پیش کرنا درست نہیں ہوگا لہٰذا اس دلیل سے حکم کا قطعی ہونا ثابت نہ ہوا۔**وان بنی ذالک** ۔اگر حکم کے قطعی ہونے کو دوسری دلیل سے ثابت کیا جائے اور اس کی بنیاد اس قیاس پر رکھی جائے کہ **الحکم مظنون المجتهد وکل ماهو مظنون المجتهد فهو حکم الله قطعا** جیسا کہ فرقہ مصوبہ کی رائے ہے تو اس قیاس کے ذریعہ حکم کا قطعی ہونا تو ثابت ہو جائے گا لیکن اشکال یہ وارد ہوگا کہ **وکل ما یجب العمل فهو معلوم قطعا** میں وجوب عمل کا ذکر بالکل فضول ہو جائے گا کیونکہ اس وقت فقہ کو علم قطعی ثابت کرنے کیلئے وجوب عمل کا ذکر ضروری نہیں صرف یوں کہہ دیا جاتا **هذا الحکم مظنون المجتهد وکل ما هو مظنون المجتهد فهو حکم الله قطعا** کیونکہ فرقہ مصوبہ کے نزدیک وجوب عمل قطعی نہیں بلکہ خود حکم قطعی ہوتا ہے بہر حال عند الشارح یہ امکانی کوشش بھی مخدوش ہے۔

﴿متن توضیح﴾

واصل الفقه الکتاب والسنه والقیاس وان کان ذا فرعا الثلاثة الخ لما ذکر ان اصول الفقه الخ۔ مصنف اپنی عبارت کو ماقبل سے ربط دے رہے ہیں کہ پہلے یہ گذر چکا ہے کہ اصول فقہ وہ (اشیاء) ہیں جن پر فقہ کی بناء ہو اب ہمارا ارادہ یہ ہے کہ یہ وضاحت کریں کہ وہ اشیاء کونسی ہیں جن پر فقہ کی بناء ہوتی ہے خلاصہ یہ کہ اب تک اصول فقہ کی حد اضافی کا بیان ہوتا رہا اب ہم اصول فقہ کا مصداق بیان کرنا چاہتے ہیں **فقال هو هذه الاربعة** تو اصول فقہ چار ہیں کتاب، سنۃ اجماع، قیاس، اور یہی اصول فقہ کے مصادیق ہیں پھر آگے وضاحت کی کہ ان اصول اربعہ میں سے پہلے تین

اصول (کتاب سنۃ اجماع) اصول مطلقہ یعنی اصول کاملہ ومستقلہ ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک اصل مثبت حکم ہے اور کسی دوسری چیز کی فرع بھی نہیں ہے لیکن اصل رابع قیاس اصل مطلق وکامل نہیں ہے من وجہ اصل ہے من وجہ فرع ہے اصل اس وجہ سے ہے کہ جو حکم اس سے ثابت ہوا وہ ظاہرا اسی کی طرف منسوب ومستند ہے اور من وجہ فرع اس لیے ہے کہ قیاس درحقیقت اصول ثلاثہ (کتاب، سنۃ، اجماع) کی فرع ہے **اذ لعلۃ** سے فرعیت قیاس کی دلیل بیان کررہے ہیں کہ قیاس میں جس علت کی وجہ سے حکم ثابت ہوتا ہے وہ علت انہی اصول ثلاثہ میں سے کسی اصل کے حکم سے مستنبط اور اخذ کی جاتی ہے اسی علت کو لیکر مقیس میں حکم ثابت کیا جاتا ہے تو حکم قیاس سے نہیں ثابت ہوا بلکہ انہی اصول ثلاثہ سے ثابت ہوا ہے لہذا ثابت ہوا کہ قیاس اصول ثلثہ کی فرع ہے ان کے بغیر اس میں حکم ثابت نہیں ہوسکتا **وایضا ھو لیس بمثبت بل ھو مظھر** ۔قیاس کی فرعیت کی دوسری دلیل بیان کی کہ ضابطہ مسلمہ ہے کہ قیاس مظہر حکم ہے مثبت حکم نہیں ہوتا مثبت حقیقتا ادلہ ثلاثہ ہوتی ہیں تو ان دو دلیلوں سے ثابت ہوا کہ قیاس اصل مطلق نہیں ہے بلکہ من وجہ اصل ہے من وجہ فرع ہے۔**اما نظیر القیاس الخ** ۔یہاں سے مصنف قیاس مستنبط من الاصول الثلاثۃ کی امثلہ بیان فرمارہے ہیں قیاس یا مستنبط من الکتاب ہوگا یا من السنۃ یا من الاجماع، مصنف نے ہر ایک کی مثال بیان کی قیاس مستنبط من الکتاب کی مثال کتاب اللہ سے ثابت ہے کہ وطی فی حالت الحیض حرام ہے اس کی علت بیان کی گئی ہے قل ھو اذی اب یہی علت لواطت میں بھی پائی گئی لہذا اس کو حالت حیض پر قیاس کرکے اس پر بھی حرمت کا حکم لگادیا گیا **واما المستنبط من السنۃ** ۔علت مستنبط من السنہ کی مثال سنۃ میں بیان کیا گیا ہے حنطہ کے ایک قفیز کو ایک کے عوض نہیں بیچا جائے دو کے عوض نہیں کیونکہ ربو حرام ہے۔کما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم الحنطۃ بالحنطۃ مثلا بمثل یدا بید والفضل ربو علت حرمت ربو عندالاحناف قدر اور جنس بیان کی گئی ہے اور یہی علت بیع قفیز الجص بعوض قفیزین من الجص میں بھی پائی گئی لہذا اس میں بھی حرمت والا حکم لگادیا گیا **واما القیاس المستنبط من الاجماع** ۔قیاس مستنبط من الاجماع کی مثال یہ ہے کہ اجماع امت ہے کہ اپنی موطوءۃ باندی کی ماں سے وطی اور نکاح حرام ہے تو اپنی **موطوئہ** باندی کی ماں سے حرمت نکاح اجماع سے ثابت ہے کیونکہ قرآن پاک میں اپنی بیویوں کی امہات کی حرمت کا ذکر ہے اپنی باندیوں کی امہات کا ذکر نہیں ہے تو ان کی حرمت اجماع سے ثابت ہے اس حرمت کی علت جزئیت وبعضیت بیان کی گئی جسے حرمت مصاہرہ کہا جاتا ہے پھر یہی علت مزنیہ کی ماں میں بھی پائی گئی لہذا اس میں بھی حرمت والا حکم ثابت کردیا گیا کہ مزنیہ کی ماں کے ساتھ زانی نکاح نہیں کرسکتا۔مصنف نے اس کو اس عنوان سے ذکر کیا وطی حرام کو قیاس کرنا وطی حلال پر حرمت مصاہرہ کے ثابت کرنے کیلئے وطی حرام سے مراد اجنبیہ سے زناء کرنا وطی حلال سے مراد اپنی باندی سے وطی کرنا اب اس وطی حلال سے حرمت مصاہرہ ثابت ہوجاتی ہے تو وطی حرام سے بھی حرمت مصاہرہ ثابت ہوجائے گی بعلۃ

الجزئیۃ والبعضیہ۔ فائدہ: قیاس مستنبط من الاجماع کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنف نے یہ فرمایا **فاورد ولنظیرہ** اس مثال کو اصولیین کی طرف منسوب کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مثال میں اشکال ہے وہ یہ ہے کہ کوئی کہ سکتا ہے کہ حرمت ام امۃ موطوءۃ اجماع سے نہیں بلکہ دلالۃ النص سے ثابت ہے اسی طرح مزنیہ کی ماں کی حرمت قیاس سے نہیں بلکہ دلالۃ النص سے ثابت ہے اسی مناقشہ سے بچنے کیلئے مثال کی نسبت الی الاصولیین کر دی تا کہ خود بری الذمہ ہو جائے۔

﴿شرح تلویح﴾

قولہ واصول الفقہ ماسبق کان بیان مفہوم اصول الفقہ الخ۔غرض شارح توضیح متن ہے کہ مصنف نے اب تک جو کچھ بیان کیا وہ اصول فقہ کا مفہوم اور معنی تھا اب اس کا مصداق بیان کر رہے ہیں اصول فقہ کے مصداق کی انواع چار قسموں میں منحصر ہے (کتاب، سنۃ، اجماع، قیاس) اور یہ انحصار بحکم الاستقراء ہے یعنی حصر استقرائی ہے ۔**ووجہ ضبطہ** سے شارح اقسام اربعہ کی دو وجہ حصر بیان کر رہے ہیں۔وجہ حصر اول! یہ ہے کہ دلیل شرعی یا وحی ہوگی یا غیر وحی اگر وحی ہے تو دو صورتیں ہیں وحی متلو ہوگی یا غیر متلو اگر متلو ہے تو کتاب اگر غیر متلو ہے تو سنۃ اگر وحی نہیں ہے تو دو صورتیں ہیں عصر واحد (ایک زمانہ) کے کل اور تمام لوگوں کا قول ہوگا یا بعض کا اول 'اجماع' اور ثانی 'قیاس' ہے۔وجہ حصر دوم! وجہ حصر ثانی یہ ہے کہ دلیل شرعی ہم تک یا رسول اللہ کے ذریعہ سے پہنچی ہوگی یا کسی اور ذریعہ سے اگر رسول اللہ کے ذریعہ سے پہنچی ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اس دلیل کے الفاظ اور نظم کے ساتھ اعجاز متعلق ہوگا یعنی اس دلیل کے الفاظ معجز ہوں گے یا نہ اگر معجز ہیں تو کتاب اللہ ورنہ سنۃ اور اگر وہ دلیل شرعی نبی کریمؐ کے واسطہ سے ہم تک نہیں پہنچی تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ دلیل ایسے لوگوں سے صادر ہوئی ہوگی جن میں عصمت عن الخطاء شرط ہے یا نہ اول صورت میں اجماع ہے ثانی صورت میں قیاس۔فائدہ! (۱)۔ایک اور وجہ حصر بھی بیان کی گئی ہے جو شارح نے ذکر نہیں کی وہ حسب ذیل ہے کہ دلیل شرعی مظہر حکم ہوگی یا مثبت حکم اگر مظہر ہے تو قیاس اگر مثبت ہے تو دو صورتیں ہیں من جانب الرسول ﷺ ہوگی یا من غیرہ ہوگی۔اگر من غیرہ ہے تو اجماع اگر من جانب الرسول ہو تو بواسطہ جبرائیلؑ ہوگی یا نہ اول کتاب ثانی سنۃ۔فائدہ! (۲)۔وحی متلو کی متعدد [illegible] کی گئی ہیں (۱) وحی متلو وہ ہے جس کے الفاظ تلاوت کیے جائیں اور تلاوت الفاظ موجب ثواب ہو جیسے الفاظ القرآن کی تلاوت (۲) وحی متلو وہ ہے جس کے الفاظ کی تلاوت پر احکام جاری ہوں مثلاً حائض وجنبی پر عدم تلاوت قرآن کا حکم اور نماز میں اس کی تلاوت کے وجوب کا حکم حائض اور جنبی اور محدث کیلئے مس قرآن کا حکم وغیرہ (۳) وحی متلو وہ ہے جس کو حضرت جبرائیل نے آپ ﷺ پر تلاوت کیا ہو اور آپ نے امت پر تلاوت کیا ہو۔فائدہ! (۳)۔انکان قول کل الامۃ، سے عامۃ الناس مراد نہیں ہیں کیونکہ

عامۃ الناس کا اجماع کسی مسئلہ پر شرعا حجت نہیں ہے بلکہ اس سے مراد کل علماء مجتہدین فی عصر واحد کا قول ہے ۔ فائدہ!
(۴) **ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع الخ** عصمت سے مراد عصمت مجتہد من عن المعصیات والمنکرات نہیں ہے کیونکہ اجماع میں یہ شرط نہیں ہے بلکہ عصمت سے مراد عصمت عن الخطاء والضلالہ فی ھذا الحکم المجمع علیہ ہے حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے لاتجتمع امتی علی الضلالۃ ۔ **واما شرائع من قبلنا الخ** غرض شارح جواب سوال مقدر۔
سوال! یہ ہوتا ہے کہ آپ نے ادلہ اصول فقہ کو اقسام اربعہ میں منحصر کیا ہے یہ حصر باطل ہے بلکہ ادلہ اصول فقہ چار سے زیادہ ہیں کیونکہ فقہ کا اصل وہ ہوتا ہے جس سے حکم ثابت ہو اور حکم فقط ان چار سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ اور بھی بہت ساری اشیاء ہیں جن سے حکم ثابت ہوتا ہے (۱) شرائع من قبلنا (ہم سے سابق انبیاء کی شرائع) بھی بعض احکام ثابت ہوئے ہیں جو ہم پر لازم ہیں مثلا وکتبنا علیھم فیھا ان النفس بالنفس الخ، توراۃ کا حکم ہے ہم پر لازم ہے اسی طرح امام شافعی وغیرہ جو بیع السلم فی الحیوان کو جائز قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بیان اوصاف سے حیوان متعین ہو جاتا ہے وہ قصہ بقرہ موسی علیہ السلام سے استدلال کرتے ہیں کہ وہ بقرۃ اوصاف کے بیان کرنے سے متعین ہوگئی تھی اسی طرح شوافع غیر مال مثلا تعلیم زراعت ورعی غنم کے مھر بنانے کو جائز قرار دیتے ہیں دلیل میں قصہ نکاح موسی علیہ السلام بنت شعیب علیہ السلام پیش کرتے ہیں انہوں نے رعی غنم کو مھر مقرر کیا تھا بہر حال شرائع من قبلنا سے بھی احکام ثابت ہوتے ہیں تو وہ بھی ایک دلیل شرعی بن گئے (۲) تعامل اہل اسلام (جس میں عوام خواص سب عامل ہوں) سے بھی بسا اوقات حکم ثابت ہو جاتا ہے مثلا ایسی چیز کی بیع کر لی جس میں مبیع معدوم ہے جیسے جوتا چارپائی وغیرہ حالانکہ مبیع معدوم ہو تو بیع باطل ہے لیکن تمام اہل اسلام کا تعامل ہے اس لیے اس کو جائز قرار دیا گیا اسی طرح آج کل ضاد کو بصوت دال پڑھنا اس پر تعامل ہے (کما یقرء قراء السعودیہ والمصر یہ وغیرھما) اس کو مفسد صلوۃ نہیں قرار دیا گیا تو تعامل سے احکام ثابت ہو رہے ہیں اس لئے کہ تعامل بھی ایک دلیل شرعی ہوگی (۳) قول صحابی سے بھی احکام ثابت ہوتے ہیں تو وہ بھی ایک دلیل شرعی بن گیا کما قال رسول اللہ ﷺ علیکم بسنتی وسنۃ الخلفا الراشدین، اصحابی کالنجوم بایھم اقتدیتم اھتدیتم (۴) معقول بھی ایک دلیل ہے معقول سے مراد دلیل عقلی ہے اس کو استدلال بھی کہا جاتا ہے بعض حضرات اس کو دلیل خامس بناتے ہیں جیسا کہ صاحب ہدایہ کا طرز ہے ہر مسئلہ شرعیہ پر ایک دلیل نقلی پیش کر کے بعد، دلیل عقلی پیش کرتا ہے اسی طرح امام طحاویؒ نظر پیش کر کے اس سے حکم ثابت کرتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ دلیل عقلی (معقول) بھی ایک دلیل شرعی ہے اس سے بھی احکام ثابت ہوتے ہیں **ونحو ذالک** اس میں بہت ساری اشیاء داخل ہیں مثلا استصحاب حال کبھی استصحاب سے حکم ثابت ہوتا ہے استصحاب کا معنی یہ ہے کہ حال کو ماضی کا قرین بنا دیا جائے باعتبار الحکم (حال کا حکم ماضی کے مطابق) جعل حکم الحال قرینۃ علی الماضی مثلا مکری (کرایہ پر دینے والا) کہتا ہے کہ چونکہ گذشتہ مہینہ کارخانہ چلتا رہا ہے اس

لیے کرایہ دینا ہوگا مکتری (کرایہ پر لینے والا) کہتا ہے نہیں چلا لہذا کرایہ نہیں دوں گا اب حال کو دیکھا جائے گا اگر فی الحال چل رہا ہے تو حکم لگایا جائے گا کہ ماضی میں بھی چلتا رہا ورنہ فلا تو استصحاب حال بھی ایک دلیل ہے جس سے حکم ثابت ہوتا ہے (۲) کبھی عرف سے بھی حکم ثابت ہوتا ہے (۳) کبھی قرعہ سے حکم ثابت ہوتا ہے (۴) کبھی قیافہ سے حکم ثابت ہوتا ہے (۵) کبھی تحری سے حکم ثابت ہوتا ہے جیسا کہ اگر قبلہ معلوم نہ ہو تو تحری سے معلوم کیا جائے گا (۶) اخذ بالظاہر (۷) اخذ بالاحتیاط وغیرہ یہ تمام امور ایسے ہیں کہ ان سے حکم ثابت ہوتا ہے تو یہ بھی ادلہ شرعیہ کہلانے کے مستحق ہیں حصر ادلہ شرعیہ فی الاربعہ باطل ہے

جواب! شارح تفتازانی جواب دے رہے ہیں کہ حصر بالکل صحیح ہے ادلہ مستقلہ وکاملہ للاحکام صرف چار ہی ہیں باقی جن کے ساتھ اشکال پیش کیا گیا ہے یہ مستقل ادلہ نہیں بلکہ انہیں ادلہ اربعہ میں داخل ہیں (۱) اگر شرائع من قبلنا قرآن وحدیث میں مذکور نہیں تو وہ ہمارے لیے حجت نہیں ہیں اگر قرآن وسنت میں مذکور ہیں تو دو صورتیں ہیں یا تو انکار ومذمت کے ساتھ ہوں گی یا بلا انکار اگر انکار ومذمت کے ساتھ ہیں وہ بھی ہمارے لیے حجت نہیں جیسے وعلی الذین ھادوا حرمنا کل ذی ظفر الایۃ آخر میں فرمایا ذالک جزیناھم ببغیھم الخ اگر شرائع من قبلنا کتاب وسنۃ میں مذکور ہیں بلا انکار وبلا مذمت تو وہ ہمارے لیے حجت ہیں لیکن بایں حیثیت کہ وہ کتاب اللہ کا حکم ہیں یا بایں حیثیت کہ وہ سنۃ نبینا ہیں نہ کہ بایں حیثیت کہ وہ انبیاء سابقہ کی شریعت اور حکم ہیں لہذا یہ کوئی مستقل دلیل نہیں ہے بلکہ داخل فی القرآن یا داخل فی السنۃ ہیں (۲) تعامل اہل اسلام بھی کوئی مستقل دلیل شرعی نہیں ہے بلکہ راجع الی الاجماع ہے بشرطیکہ تعامل بین القرون الفاضلہ ہو (۳) قول صحابی بھی مستقل دلیل نہیں ہے بلکہ اگر قول صحابی مدرک بالقیاس ہے تو قیاس میں داخل ہے اگر غیر مدرک بالقیاس ہے تو سماع پر موقوف ہو کر داخل فی السنۃ ہے (۴) اسی طرح معقول ودلیل عقلی جس کو بعض حضرات نے دلیل خامس کا نام دیا ہے اور اسکا نام استدلال رکھا ہے یہ بھی کوئی مستقل دلیل نہیں ہے کیونکہ عقل محض اور عقل خالص سے کوئی حکم شرعی ثابت نہیں ہو سکتا تو لازما اس دلیل عقلی کو یا تو کتاب اللہ سے اخذ کیا گیا ہوگا یا حدیث سے تو یہ بھی ان میں داخل ہو جائے گی (۵) عرف تعامل کی طرح اجماع میں داخل ہے (۶) استصحاب حال یہ ملحق بالسنۃ ہے آپ ﷺ کا ارشاد ہے۔ دع ما یریبک الی ما لا یریبک (۷) قرعہ عند الاحناف حجۃ نہیں عند الشوافع حجۃ ہو کر داخل فی السنۃ ہے کما روی انہ علیہ السلام یقرع بین نسائہ عند الخروج الی سفر الخ (۸) قیافہ عند الاحناف حجۃ نہیں عند الشوافع داخل فی السنۃ ہے (۹) تحری داخل فی سنۃ ہے کیونکہ تحری میں شہادت قلب ہوتی ہے تو یہ استفتاء قلب والی حدیث پر عمل ہوگا (۱۰) اخذ بالاحتیاط میں عمل اقوی دلیلین ہوتا ہے تو یہ بھی کتاب یا سنۃ یا اجماع کے ساتھ ہی عمل ہوگا (۱۱) اخذ بالظاہر میں ظاہر دلیل پر عمل ہوتا ہے تو وہ دلیل یا کتاب ہوگی یا سنۃ یا اجماع لہذا یہ تمام دلائل انہیں ادلہ اربعہ کے تحت داخل ہیں کوئی مستقل دلیل نہیں۔

فائدہ! (۱) قیاس اور معقول میں چند فروق ہیں (۱) قیاس میں علت مستنبطہ ضروری ہے جب کہ معقول میں ضروری نہیں ہے

(۲) قیاس میں تعمیم علت مستنبطہ مخصوصہ ہوتی ہے بخلاف المعقول (۳) قیاس احکام غیر منصوص میں جاری ہوتا ہے جب کہ معقول منصوص وغیر منصوص دونوں میں جاری ہوتا ہے **ثم الثلاثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة الخ** غرض شارح توضیح متن! شارح تفتازانی اصول ثلاثہ (کتاب سنۃ اجماع) اور اصل رابع قیاس کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں کہ اصول ثلاثہ اصول مطلقہ اور کاملہ ہیں یعنی من کل الوجوہ اصل ہیں کسی اور چیز کی فرع نہیں ہیں کیونکہ یہ ادلہ مستقلہ اور مثبتہ للاحکام ہیں اور قیاس من وجہ اصل ہے من وجہ فرع ہے یعنی اصل ناقص ہے اصل اس وجہ سے ہے کہ حکم قیاس بظاہر منسوب ومستند الی القیاس ہی ہوتا ہے لہٰذا اس اعتبار سے قیاس اصل ہے اور فرع اس وجہ سے ہے کہ یہ اصول ثلاثہ پر موقوف ہے کیونکہ حکم قیاسی کا مدار علت پر ہے اور علت مستنبط ہوگی اصول ثلاثہ (کتاب سنت اجماع) کے موارد سے (موارد سے مراد احکام) تو جو حکم بظاہر مستند الی القیاس تھا در حقیقت مستند ومنسوب ہے اصول ثلاثہ کی طرف اور انہی سے ثابت ہو رہا ہے قیاس کا اثر صرف اظہار حکم ہے کہ اس سے حکم خفی کو ظاہر کر دیا نیز دوسرا اثر یہ کیا کہ حکم مقیس علیہ کی وصف کو تبدیل کر دیا من الخصوص الی العموم پہلے حکم خاص تھا بالمقیس علیہ اب عام ہوگیا ہے مقیس کو بھی شامل ہوگیا ہے اس سے ثابت ہوا کہ قیاس اصل کامل نہیں ہے من وجہ اصل ہے من وجہ فرع **ومن ههنا** اسی بناء پر کہ اصول ثلاثہ اور قیاس میں فرق ہے اسی فرق کو اجاگر کرنے کیلئے بعض حضرات عبارت میں بھی اصول ثلاثہ کو الگ اور قیاس کو الگ ذکر کرتے ہیں جس طرح کہ تفتازانی ذکر کر رہے ہیں ان اصول الفقہ ثلاثہ الکتاب والسنۃ والاجماع والاصل الرابع القیاس المستنبط من ھذہ الاصول الثلاثۃ **واعترض عليه بوجوه الاول انه الخ** شارح تفتازانی یہاں سے اعتراضات کا سلسلہ شروع کر رہے ہیں ان سب اعتراضات کا حاصل یہ ہے کہ قیاس کو اصل مطلق سے خارج کرنا درست نہیں ہے بلکہ اسے بھی اصول ثلاثہ کی طرح اصل مطلق کا درجہ ملنا چاہئے اعتراض اول کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے قیاس کو اصل مطلق سے خارج کر دیا اور اس کو من وجہ اصل اور من وجہ فرع قرار دیا اس وجہ سے کہ وہ اصول ثلاثہ کی فرع ہے یہ غلط ہے بلکہ قیاس بھی اصل کامل اور اصل مطلق ہے کیونکہ اصل مطلق کی تعریف یہ ہے کہ جو کسی چیز کیلئے مبنی ہو اس پر کسی چیز کی بناء ہو خواہ وہ اصل کسی دوسری چیز کیلئے فرع ہو یا نہ اس کے اصل مطلق ہونے کیلئے یہ ضروری اور شرط نہیں ہے کہ وہ کسی دوسری چیز کی فرع نہ ہو مثلاً **اب** اپنے **ابن** کیلئے اصل مطلق ہے حالانکہ یہ خود اپنے اب کی فرع ہے اس کا اپنے اب کی فرع ہونا اس کے اصل مطلق ہونے کیلئے مانع اور رکاوٹ نہیں ہے بالکل اسی طرح قیاس کا اصول ثلاثہ کی فرع ہونا اس کے اصل مطلق ہونے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے لہٰذا قیاس بھی اصول ثلاثہ کی طرح اصل مطلق ہے **الثاني ان السبب القريب الخ** اعتراض دوم کی تقریر یہ ہے کہ قیاس اصل مطلق اور کامل ہے بلکہ اصل علیٰ وجہ الاتم ہے کیونکہ سبب کی دو قسمیں ہیں (۱) سبب قریب (۲) سبب بعید، سبب قریب وہ ہے جو مفضی الی الحکم ہو بلا واسطہ اور سبب بعید وہ ہے جو مفضی

الی المسبب والحکم ہو بالواسطہ اگر ایک حکم کے دو سبب ہوں ایک سبب قریب ہو اور دوسرا سبب بعید پھر سبب قریب مسبب اور فرع ہو سبب بعید کیلئے لیکن سبب بعید کسی چیز کا مسبب اور فرع نہ ہو تو ضابطہ یہ ہے کہ حکم کی نسبت اسی سبب قریب ہی کی طرف کی جائے گی اور اس سبب قریب کو ہی سبب اور اصل بنانا اولی ہے نہ کہ سبب بعید کو اگر چہ سبب قریب فرع ہے اور سبب بعید کسی چیز کی فرع نہیں پھر بھی اصل کا اطلاق سبب قریب ہی ہوگا لہٰذا یہاں پر حکم کا سبب قریب قیاس ہے اور سبب بعید اصول ثلاثہ قیاس جو کہ سبب قریب ہے یہ سبب اور فرع ہے اصول ثلاثہ کی اور اصول ثلاثہ کسی چیز کی فرع نہیں لہٰذا قیاس کو سبب اور اصل کہنا اولی ہوگا بہ نسبت اصول ثلاثہ کے۔ **الثالث ان اولیة الخ** پہلے دو اعتراض کا حاصل یہ تھا کہ قیاس اصل ناقص اور ضعیف نہیں ہے بلکہ اصل کامل ہے اس اشکال کا حاصل یہ ہے کہ اگر تسلیم کر لیا جائے کہ قیاس اصول ثلاثہ کے مقابلہ میں ضعیف ہے پھر بھی اس کے ضعف کی وجہ سے اس کو اصول ثلاثہ سے الگ کر کے ذکر کرنا اور اس کے ضعف کو بتانا ضروری نہیں ہے ورنہ تو پھر ہر تقسیم میں ایسا کرنا ہوگا کیونکہ ہر تقسیم میں بعض اقسام کامل اور بعض ناقص اور ضعیف ہوتی ہیں تو پھر ضعیف کو علیحدہ ذکر کرنا چاہئے مثلا یوں کہنا چاہئے کہ الکلمة علی قسمین اسم وفعل والقسم الثالث الحرف حالانکہ ایسا نہیں کہا جاتا تو معلوم ہوا کہ قسم ضعیف کو علیحدہ ذکر کرنا ضروری نہیں ہے تو یہاں بھی قیاس کو علیحدہ ذکر کرنا کوئی ضروری نہیں ہے۔ **الرابع ان تغییر الحکم من الخصوص الی العموم** اشکال رابع کی تقریر یہ ہے کہ قیاس کو اصل مطلق کہنا چاہئے کیونکہ اتنی بات کو آپ تسلیم کر چکے ہیں کہ قیاس تغیر وصف حکم میں موثر ہے پہلے حکم خاص تھا اب قیاس کی وجہ سے اس میں عموم آ گیا ہے کہ حکم مقیس میں بھی آ گیا ہے اور یہ تغییر بغیر تقریر کے نہیں ہو سکتی مقصد یہ ہے کہ جب تک حکم قیاس میں ثابت اور مقرر نہیں ہوگا اس وقت تک وصف حکم خصوص سے عموم کی طرف نہیں تبدیل ہو سکتی تو تغییر حکم کو تقریر لازم ہے یہ تغییر اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک قیاس فرع میں حکم کو ثابت نہ کر دے تو جب قیاس نے فرع میں حکم کو ثابت کیا تو قیاس اصل مطلق ہو جائے گا کیونکہ اصل مطلق کا بھی یہی معنی ہے جو حکم کو ثابت کرے لہٰذا قیاس کو اصل مطلق کہنا چاہئے **الخامس ان الاجماع ایضا یفتقر الی السند** اعتراض خامس کا حاصل یہ ہے کہ اگر قیاس کو اصل کامل اور اصل مطلق نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ فرع اور محتاج ہے اصول ثلاثہ کی طرف تو پھر اجماع کو بھی اصل مطلق نہیں کہنا چاہئے کیونکہ وہ بھی فرع اور محتاج الی السند ہے مثلاً اجماع کیلئے ضروری ہے کہ اول حکم کسی خبر واحد سے ظنی طور پر ثابت ہو پھر اس پر اجماع کر لیا جائے تا کہ وہ قطعی بن جائے تو اجماع کیلئے اولاً خبر واحد کا ہونا ضروری ہوا اسی کو سند کہتے ہیں تو اجماع بھی محتاج اور فرع ہوا اس کو بھی اصل مطلق نہیں کہنا چاہئے **والجواب عن الاول** پہلے اشکال کا جواب دے رہے ہیں پہلا اشکال یہ تھا کہ قیاس اصل مطلق ہے کیونکہ اصل مطلق وہ ہوتا ہے جس پر کوئی غیر مبنی ہو قیاس پر بھی غیر یعنی حکم مبنی ہے لہٰذا یہ بھی اصل مطلق ہوگا باقی اس کا فرع ہونا اصول ثلاثہ کیلئے یہ اس کے اصل کامل

ہونے میں مضر نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے کب دعوی کیا ہے کہ اصل مطلق اور کامل ہونے کیلئے عدم فرعیت ضروری ہے معاذ اللہ ہم نے یہ نہیں کہا کہ اصل مطلق وہ ہے جو کسی دوسری چیز کی فرع نہ ہو اور نہ ہی ہم نے اس بنیاد پر قیاس کو اصل مطلق سے خارج کیا ہے کہ وہ اصول ثلاثہ کی فرع ہے خلاصہ یہ ہے کہ فرعیت وعدم فرعیت کو اصل مطلق کے مفہوم میں کوئی دخل نہیں ہے بلکہ ہم نے قیاس کو اصل مطلق سے اس لیے خارج کیا ہے کہ اصل ایک کلی مشکک ہے یہ اپنے بعض افراد پر صادق آتا ہے علی سبیل الاشدیہ اور بعض افراد پر صادق آتا ہے علی سبیل الاضعفیہ ایک اصل کا وہ فرد ہے جو معنی اصالت میں مستقل ہے اور ابتناء الغیر علیہ میں بھی مستقل ہے غیر کا محتاج نہیں ہے جیسے کتاب اللہ اور ایک اصل کا وہ فرد ہے جو معنی اصالۃ میں مستقل نہیں ہے غیر کے مبنی ہونے میں وہ کسی اور کا محتاج ہے بایں طور کہ اصل کی فرع درحقیقت اس شئی پر مبنی ہو خود اس اصل پر بنی نہ ہو مثلاً قیاس اپنے اصالۃ میں محتاج ہے اصول ثلاثہ کی طرف اور اس کی فرع یعنی حکم مقیس درحقیقت مبنی ہے اسی اصول ثلاثہ پر اب واضح بات ہے کہ اصل کا پہلا فرد قوی ہے اور دوسرا فرد ضعیف ہے پہلے کے اوپر لفظ اصل صادق آئے گا قوت کے ساتھ اور دوسرے کے اوپر صادق آئے کا ضعف کے ساتھ اسی وجہ سے ہم نے کہا تھا کہ اصول ثلاثہ اصول مطلقہ اور کاملہ ہیں بایں معنی کہ اصل کا لفظ ان پر علی سبیل القوۃ صادق آتا ہے اور قیاس اصل کامل نہیں ہے بایں معنی کہ اس پر لفظ اصل علی سبیل الضعف صادق آتا ہے تو مدار اصل کامل اور اصل ناقص ہونے کا فرعیت نہیں ہے بلکہ اصل کے کلی مشکک ہونے پر ہے جو فرد اقوی ہوگا اس کو اصل مطلق کہا جائے گا جو اضعف ہوگا اس کو اصل مطلق و کامل نہیں کہا جائے گا اس لیے وہ اصل مطلق میں داخل نہیں ہوگا یہی وجہ ہے قیاس کو جدا گانہ اور علیحدہ ذکر کیا جاتا ہے تا کہ اس کی اضعفیت فی الاصالۃ واضح ہو جائے **واما الاب** یہاں سے نظیر معترض کا جواب ہے معترض نے کہا تھا کہ جس طرح اب کا فرع ہونا اپنے اب کیلئے اس کے اصل کامل ہونے میں مانع نہیں اس طرح قیاس کا فرع للاصول الثلاثہ ہونا یہ بھی اس کے اصل مطلق ہونے میں مانع نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس کو اب پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ اب میں دو صورتیں ہیں اول اب کا وجود فی الخارج دوم اس کی اصالۃ اور ابوۃ للولد یہ جو مشہور ہے کہ **اب** فرع ہوتا ہے اپنے اب کی یہ اس کی فرعیت اور احتیاجی اول صورت کے اعتبار سے ہے یعنی وجود خارجی کے اعتبار سے کیونکہ اس کے وجود کا سبب اس کا والد بنا ہے اُس کے نطفہ سے یہ پیدا ہوا ہے باقی رہا اس کا اپنے بیٹے کیلئے اصل ہونا تو ابوت اور اصالۃ للولد کے اعتبار سے اب فرع نہیں ہے اپنے اب کی کیونکہ ابوت للولد میں باپ مستقل ہے بلا دخل اب کیونکہ اپنے ولد کیلئے اصل بنا ہے باعتبار النکاح مع الزوجۃ ثم بجماع معہا ثم بوصول النطفۃ الی رحم زوجتہ: اب غور فرمائے نکاح جماع وایصال النطفۃ الی الرحم ان سب چیزوں میں **ابو الاب** کا کچھ بھی دخل نہیں ہے لہذا اب اپنی ابوۃ اور اصالۃ للولد میں اصل مطلق اور کامل ہے کسی کی فرع نہیں البتہ اپنے وجود خارجی میں فرع ہے اپنے اب کی ہماری بحث وجود فی الخارج کے اعتبار

سے نہیں ہے بلکہ ابوۃ والاصالۃ کے اعتبار سے ہے اور قیاس اپنے وجود کے اعتبار سے اصول ثلاثہ کی فرع نہیں بلکہ اپنے اصالۃ یعنی معنی اصل کے اعتبار سے فرع ہے تو قیاس کو اب پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے **وعن الثانی ان السبب القریب المؤثر الخ** دوسرے اشکال کا جواب یہ ہے کہ آپ کا قیاس کو سبب قریب پر قیاس کرنا یہ بھی قیاس مع الفارق ہے آپ کے اعتراض کی بنیاد اس بات پر تھی کہ قیاس اپنے حکم کیلئے سبب قریب ہے اور سبب قریب حکم کیلئے اصل مطلق ہوتا ہے لہٰذا قیاس بھی اصل مطلق ہوگا تو ہم عرض کرتے ہیں کہ قیاس اپنے حکم کیلئے سبب قریب نہیں ہے کیونکہ سبب قریب وہ ہوتا ہے جو براہ راست اور بلا واسطہ مؤثر ومثبت للفرع والحکم ہو اور سبب بعید وہ ہوتا ہے جو بالواسطہ مؤثر ہوتا ہے یعنی اس کا اثر واسطہ اور سبب قریب میں ہوتا ہے پھر اس کے واسطہ سے فرع میں ہوتا ہے سبب بعید براہ راست مؤثر فی الفرع نہیں ہوتا لہٰذا بدیہی بات ہے کہ سب قریب معنی سببیت واصالۃ میں اولی ہوگا یعنی اس کا اصل اور سبب ہونا اولی ہوگا بنسبت سبب بعید کے لیکن ہماری بحث قیاس کے بارے میں ہے اور قیاس کا اصل مطلق ہونا تب ثابت ہوگا جب کہ پہلے اس کا سبب قریب ہونا ثابت ہو حالانکہ قیاس اپنے حکم کیلئے سب قریب ہے ہی نہیں کیونکہ سبب قریب مؤثر ہوتا ہے فی الحکم اور قیاس اپنے حکم میں مؤثر ومثبت نہیں ہوتا چہ جائیکہ وہ مؤثر قریب اور سبب قریب بنے بلکہ یہ تو صرف مظہر حکم ہوتا ہے مؤثر اور مثبت درحقیقت اصول ثلاثہ ہیں قیاس نے صرف اظہار کیا ہے لہٰذا قیاس اپنے حکم کیلئے سبب قریب نہیں ہوسکتا جب سبب قریب ہی نہیں ہے تو اصل مطلق کیسے بن سکے گا (فتفکر) **وعن الثالث انا لا نسلم** تیسرے اعتراض کے دو جواب دیئے پہلا جواب عدم تسلیمی ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ہر مقسم میں بعض اقسام اقوی ہوتی ہیں اور بعض اضعف بلکہ ماہیت حقیقیہ کی تقسیم میں ایسا نہیں ہوتا بلکہ اس کی اقسام برابر ہوتی ہیں کتقسیم الحیوان الی الانسان والفرس وغیرھا کیونکہ ماہیات حقیقیہ کلیات متواطیہ ہوتی ہیں لہٰذا ان کے اقسام میں تفاوت نہیں ہوتا ضابطہ مسلمہ ہے ولا تشکیک فی الماہیات **ولو سلم** سے جواب تسلیمی ہے کہ اگر تسلیم کرلیا جائے کہ تمام مقسم کے اقسام میں بعض اقسام اولی اور بعض اضعف ہوتی ہیں تو پھر ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اس کی طرف اشارہ اور تنبیہ ضروری ہو کہ اضعف کو علیحدہ ذکر کیا جائے بلکہ زیادہ سے زیادہ یہ جائز ہوگا کرنا نہ کرنا دونوں برابر تو یہاں اصول الفقہ میں ایسا کرلیا گیا اور کلمہ کی تقسیم میں ایسا نہیں کیا گیا اور دونوں جائز ہیں فلا اشکال۔ **وعن الرابع انہ ان ارید** چوتھے اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ آپ نے کہا کہ تغییر حکم من الخصوص الی العموم تب ہوسکتی ہے جب حکم کی تقریر ہوجائے فی الفرع اور یہ تقریر قیاس سے ہی ہوسکتی ہے لہٰذا قیاس اصل کامل ہے ہم پوچھتے ہیں کہ تقریر سے آپ کی کیا مراد ہے اگر آپ کی مراد تقریر فی الواقع وفی نفس الامر ہے کہ قیاس ہی نفس الامر اور واقع میں حکم کو ثابت اور پختہ کرتا ہے فی الفرع تو ہم اس تلازم کو تسلیم نہیں کرتے کہ تغییر حکم تقریر کے بغیر ناممکن ہے کیونکہ ہوسکتا ہے تغیر حکم من الخصوص الی العموم ہو لیکن تقریر حکم فی نفس الامر نہ ہو بلکہ

مجتہد سے خطا ہوگئی ہو کیونکہ مذہب حق یہ ہے کہ المجتہد یخطی ویصیب تو یہ کہنا ان التغییر من الخصوص الی العموم لایمکن الا بتقریرہ غلط ہوگا اور اگر تقریر سے مراد تقریر حکم فی الفرع باعتبار علمنا ہو لا باعتبار نفس الامر وفی الواقع تو اس سے قیاس کا اصل کامل ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اس سے یہ ثابت ہوگا کہ ہمارے علم کے مطابق قیاس نے حکم کو فرع میں ثابت کیا ہے اب اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حقیقتاً بھی حکم کا ثبوت اسی قیاس سے ہو بلکہ ظاہراً اور ہمارے علم کے مطابق وہ قیاس سے ثابت ہے'' اور اس سے قیاس کے اصل کامل ہونے کا دعوی ثابت نہیں ہوتا **وعن الخامس بعد التسليم** پانچویں اشکال کے تین جواب دیے جارہے ہیں (۱) پہلا جواب عدم تسلیمی کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اجماع محتاج الی السند ہوتا ہے بلکہ ممکن ہے اللہ تعالی مسلمانوں کے دلوں میں ایک حکم کا القاء کردیں اور اس پر اجماع ہو جائے لہٰذا اشکال غلط ہے (۲) دوسرا جواب اگر ہم تسلیم کر لیں کہ اجماع محتاج الی السند ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اجماع کے دو درجے ہیں ایک (۱) حقیقت ووجود اجماع (۲) دلالۃ اور اصالۃ اجماع للحکم تو ہم عرض کرتے ہیں کہ اجماع اپنے تحقق اور وجود میں تو محتاج الی السند ہوتا ہے لیکن اپنی اصالۃ اور دلالۃ علی الحکم کے اعتبار سے محتاج الی الدلیل نہیں ہوتا یعنی بوقت استدلال من الاجماع سند کا لحاظ کرنا اور اس کی طرف التفات کرنا ضروری نہیں ہے بخلاف قیاس کے کہ وہ اصل ہونے میں اور استدلال میں محتاج ہے اصول ثلاثہ کی طرف کہ بغیر علۃ مستنبطہ اور بلا اعتبار اصول ثلاثہ اس کے ساتھ استدلال ممکن ہی نہیں ہے لہٰذا قیاس اصل کامل نہ ہوا اور اجماع اصل کامل رہا کیونکہ وہ اپنی اصالۃ کے اعتبار کسی چیز کی فرع نہیں ہے **وقد يجاب** سے جواب ثالث ہے کہ تسلیم ہے قیاس بھی فرع ہے اصول ثلاثہ کی اور اجماع بھی فرع ہے سند کی لیکن دونوں میں فرق ہے کہ اجماع نے حکم ضعیف کو قوی کردیا ہے مثلاً پہلے ایک حکم خبر واحد کے ذریعہ سے معلوم تھا تو ظنی تھا بعدہ اس پر اجماع ہوگیا تو وہی حکم قطعی بن گیا تو اجماع ایک امر زائد کو ثابت کررہا ہے وہ ہے قطعیۃ الحکم لہٰذا بایں اعتبار اس کو اصل کامل کہا جاتا ہے اور قیاس قوی کو ضعیف کردیتا ہے حکم مقیس علیہ قطعی تھا قیاس میں آکر ظنی ہوگیا بایں حیثیت قیاس اصل ناقص ہوگا لہٰذا اجماع کا محتاج الی السند ہونا اس کے اصل کامل ہونے میں مضر نہیں ہوگا

﴿متن توضیح﴾

ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة فالان يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص الخ مصنف فرماتے ہیں کہ اصول فقہ کی حد اضافی سے فارغ ہونے کے بعد اب ہم اصول فقہ کی حد لقبی بیان کرتے ہیں حد لقبی یہ ہے **علم اصول الفقه هو العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه على وجه التحقيق** اصول فقہ وہ علم ہے قواعد کا جن کے ذریعہ سے علی وجہ التحقیق فقہ تک پہنچا جاتا ہے ای العلم بالقضایا

سے مصنف اپنی عبارۃ کی وضاحت کررہے ہیں کہ تعریف میں جو لفظ قواعد مذکور ہے اس سے قضایا کلیہ مراد ہیں جو فقہ تک پہنچاتے ہیں اوران کا فقہ تک پہنچانا قریب تر ہوتا ہے جسے توصل قریب کہا جاتا ہے مقصد یہ ہے کہ وہ قضایا کلیہ فقہ تک براہ راست بغیر کسی واسطہ کے پہنچاتے ہیں **وانما قلنا** سے مصنف توصل قریب کا فائدہ بیان کررہے ہیں کہ یہ قید اس لیے لگائی ہے تاکہ دوسرے علوم جو مبادی کا درجہ رکھتے ہیں مثلاً علوم عربیہ (صرف، نحو، لغت، علم المعانی، والبیان، والبدیع اور علم کلام) تعریف سے خارج ہوجائیں اگرچہ ان کے ذریعہ سے بھی توصل الی الفقہ ہوتا ہے لیکن توصل قریب (یعنی بلاواسطہ) نہیں ہوتا بلکہ بالواسطہ ہوتا ہے۔ **وقولنا علی وجه التحقیق** سے قید ثانی علی وجہ التحقیق کا فائدہ بیان کررہے ہیں کہ اس سے علم الخلاف والجدل کو خارج کرنا مقصود ہے اگرچہ علم الخلاف میں ایسے قضایا کلیہ مذکور ہوتے ہیں جو موصل الی مسائل الفقہ ہوتے ہیں اور توصل بھی قریب ہوتا ہے لیکن علی وجہ التحقیق نہیں ہوتا اور نہ ہی مقصود بالذات ہوتا ہے بلکہ اس سے مقصود خصم کے دلائل کی ترتیب بدل کرانہی کے ذریعہ خصم پر الزام قائم کرنا ہوتا ہے'' تو غرض اور مقصود اصلی یہی الزام ہوتا ہے اگر فقہ کا ثبوت ہوگا تو ضمنا ہوگا اور اس قسم کے قواعد ارشادادر کتاب مقدمہ میں مذکر ہیں تاکہ ان پر مسائل اختلافیہ کی بناء ہوسکے **ونعنی بالقضایا الکلیة الخ** مصنف فرماتے ہیں کہ اصول فقہ کی تعریف میں قواعد کے لفظ سے قضایا کلیہ مراد لیے گئے تھے ان قضایا کلیہ سے ہر قسم کے قضایا کلیہ مراد نہیں بلکہ وہ قضایا مراد ہیں جن سے فقہ کے مسائل پر دلیل قائم کی جائے گی بصورت شکل اس دلیل کے دو مقدموں میں سے ایک مقدمہ یعنی کبری واقع ہوں بس یہی قضایا جو دلیل کا کبری بنیں گے ان کے جاننے کا نام اصول فقہ ہے اور اصول فقہ میں انہی کو ذکر کیا جاتا ہے۔ **ای اذا استدللت علی القواعد الموصلة الی مسائل الفقه الخ** سے اسی کی مزید تشریح کررہے ہیں کہ جب فقہ کے کسی حکم پر شکل اول سے استدلال کیا جائے گا تو شکل اول میں جو دو قضیے ہوں گے یا تو وہ قیاس اقترانی کی صورت میں ہوں گے یا قیاس استثنائی کی صورت میں اگر وہ دو قضیے قیاس اقترانی کی صورت میں ہیں تو ان دو قضیوں میں سے جو کبری ہوگا وہ ان قضایا کلیہ میں سے ہوگا جو اصول فقہ میں مذکور ہوتے ہیں مثلاً ھذا الحکم ثابت دعوی ہے اس کی دلیل شکل اول کی صورت میں بطور قیاس یوں پیش کریں گے لانہ حکم یدل علی ثبوتہ القیاس (صغری) وکل حکم یدل علی ثبوتہ القیاس فھو ثابت (کبری) یہ کبری دعوی کی دلیل ہے اور یہی کبری وہ قضیہ کلیہ ہے جو اصول فقہ میں مذکور ہوتا ہے اور اسی کا نام اصول فقہ ہے اور اگر استدلال قیاس استثنائی (ملازمات کلیہ) کی صورت میں ہو جن میں وجود ملزوم سے وجود لازم ثابت کیا جاتا ہے تو پھر یہ ملازمہ کلیہ (ملازمہ کلیہ مقدم اور تالی کے آپس کے لزوم کو کہا جاتا ہے) ان قضایا میں سے ہوگا جو اصول فقہ میں مذکور ہوتے ہیں جیسے یوں کہا جائے ھذا الحکم ثابت یہ دعوی ہے اس کی دلیل ملازمہ کلیہ کی صورت میں یوں پیش کریں گے لانہ کلما دل القیاس علی ثبوت ھذا الحکم یکون ہذا الحکم ثابتا لکن القیاس دال علی ثبوت ھذا الحکم فیکون ھذا

الحکم ثابتا فیکون ھذا الحکم ثابتا نتیجہ ہے کیونکہ جب استثناء عین مقدم ہو تو نتیجہ عین تالی ہوتا ہے تو اس شکل میں جو ملازمہ کلیہ ہے کلما دل القیاس علی ثبوت الحکم یکون الحکم ثابتا یہی وہ قضیہ کلیہ ہے جو اصول فقہ میں مذکور ہوتا ہے۔ **واعلم انه یمکن ان لا یکون ھذا القضیة الکلیة بعینھا الخ** اس عبارت سے مصنف ایک شبہ کا جواب دے رہے ہیں شبہ کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے یہ کہا ہے کہ قیاس اقترانی میں قضیہ کلیہ کا جو کبری ہوتا ہے وہ اصول فقہ میں مذکور اور تیار ہوتا ہے اور اس کا علم اصول فقہ ہے اسی طرح قیاس استثنائی میں جو قضیہ ملازمہ کی صورت میں ہوتا ہے وہ بھی اصول فقہ میں تیار ہوتا ہے اور اسی میں مذکور ہوتا ہے حالانکہ بسا اوقات قضیہ کلیہ کا کبری یا ملازمہ کلیہ اصول فقہ میں بالکل مذکور ہی نہیں ہوتا مثلا ھذ االحکم واجب لانہ یدل علی وجوبہ القیاس وکل حکم یدل علی وجوبہ القیاس فھو واجب اب یہ کبری اصول فقہ میں کہیں بھی مذکور نہیں ہے تو اس کو اصول فقہ کیسے کہا جائے گا اور یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ یہ قضیہ کلیہ (کبری) اصول فقہ میں تیار ہوا ہے جواب! مصنف جواب دے رہے ہیں کہ ان قضایا کلیہ کے اصول فقہ میں مذکور ہونے کی دو صورتیں ہیں (۱) کبھی تو قضیہ کلیہ جو شکل میں کبری واقع ہو رہا ہے یا ملازمہ کلیہ ہے بعینھا اصول فقہ میں مذکور ہوگا اور کبھی بعینھا اصول فقہ میں مذکور نہیں ہوگا لیکن ضمناً کسی اور قضیہ کلیہ کے ضمن میں اور اس کے تحت میں درج ہو کر اصول فقہ میں داخل ہونگے لہذا اس کے حق میں بھی یہ کہنا صحیح ہے کہ وہ اصول فقہ میں داخل ہے اور اس میں مذکور ہے مثلا یہ قضیہ کلیہ ہے کلما دل القیاس علی الوجوب فی صورۃ النزاع یثبت الوجوب (فی صورۃ النزاع کی قید اتفاقی ہے اس کو مقصود سے کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ قیاس ہوتا ہی صورۃ نزاعی میں ہے یہ ملازمہ کلیہ بعینہ اصول فقہ میں موجود نہیں ہے البتہ یہ ایک، اور قضیہ کلیہ میں مندرج ہے جو اس سے بڑا ہے اور وہ بعینہ اصول فقہ میں مذکور ہے وہ یہ ہے کلما دل القیاس علی ثبوت کل حکم ھذ اشانہ یثبت الحکم (ھذ اشانہ سے حکم کی شرائط کی طرف اشارہ ہے) اب پہلا ملازمہ کلیہ (کلما دل القیاس علی الوجوب یثبت الوجوب) اس قضیہ کلیہ میں مندرج ہے کیونکہ اس قضیہ کلیہ میں کل حکم کا لفظ ہے اور یہ لفظ حکم اپنی جمیع اقسام وجوب ندب وغیرہ کو شامل ہے تو پہلے والا قضیہ کلیہ جس میں وجوب مذکور تھا وہ بھی اسی کل حکم میں داخل ہو جائے گا گویا کلما دل القیاس علی ثبوت کل حکم ھذ اشانہ کی بجائے یہ کہا گیا کلما دل القیاس علی الوجوب یثبت الوجوب۔ وکلما دل القیاس علی الندب یثبت الندب وکلما دل القیاس علی الحرمۃ یثبت الحرمۃ وغیرہ یہ سب قضایا اسی قضیہ کلیہ کے افراد ہیں اس لئے اس میں داخل ہونگے لہذا اس وقت یوں کہیں گے کہ یہ قیاس (ملازمہ کلیہ) جو دلیل کے دو مقدموں میں کبری واقع ہو رہا ہے یہ اصول فقہ میں بطریق تضمن مذکور ہے تو اشکال دفع ہوگیا۔

﴿شرح تلویح﴾

قولہ بعد ما تقرر ان اصول الفقه غرض اعتراض واعتذار! اعتراض یہ ہے کہ گذشتہ صفحات میں یہ بات گذر چکی ہے کہ اصول فقہ ایک علم مخصوص کا لقب ہے تو معنی علمیت خود اسی سے مفہوم ہے لہٰذا مصنف کا علم اصول فقہ میں علم کی اضافت اصول فقہ کی طرف کرنا یہ درست نہیں ہے گویا عبارت یوں ہوگی علم العلم یہ تو تکرار محض ہے صرف اصول الفقہ ھو علم کہنا کافی تھا۔ اعتذار! مصنف کی طرف سے اعتذار پیش کر رہے ہیں کہ یہاں اضافت کی حاجت تو نہیں تھی لیکن صرف بیان اور زیادہ وضاحت کیلئے علم کی اضافت الی اصول الفقہ کر دی گئی ہے جیسے شجرۃ الاراک میں شجرہ کی اضافت الی الاراک توضیح کیلئے ہے ورنہ اراک بھی ایک شجرہ ہے والقاعدۃ حکم کلی غرض تعریف قاعدہ! القواعد قاعدۃ کی جمع ہے شارح قاعدہ کی تعریف کر رہے ہیں کہ قاعدہ وہ حکم کلی ہے جو اپنے جمیع جزئیات پر منطبق اور صادق آئے تاکہ بوقت ضرورت اس حکم کلی سے جزئیات کے احکام کی معرفت حاصل کی جاسکے مثلاً کل حکم دل علیہ القیاس فھو ثابت یہ قاعدہ ہے اس کے ذریعہ سے جمیع احکام قیاسی کا ثبوت حاصل کیا جاسکتا ہے مثلاً یوں کہا جائے گا ھذا الحکم دل علیہ القیاس وکل حکم دل علیہ القیاس فھو ثابت تو نتیجہ نکلے گا **ھذا الحکم ثابت والتوصل القریب مستفاد من الباء** غرض جواب سوال! سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے توصل سے توصل قریب مراد لیا ہے اس پر آپ کے پاس کیا دلیل ہے۔ جواب! شارح جواب دے رہے ہیں کہ ہمارے پاس دو دلیلیں ہیں (۱) یتوصل بھا میں باء سببیہ ہے اور سبب کی دو قسمیں ہیں سبب قریب اور سبب بعید اصل سبب قریب ہوتا ہے وہی متبادر الی الذہن ہوتا ہے لہٰذا توصل قریب مراد ہوگا (۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ یہاں توصل منسوب ومضاف الی الفقہ ہے اور براہ راست فقہ تک توصل توصل قریب کے ساتھ ہی ہوسکتا ہے کیونکہ توصل بعید میں فقہ تک توصل نہیں ہوتا بلکہ پہلے توصل الی الواسطہ ہوتا ہے پھر واسطہ سے توصل الی الفقہ ہوتا ہے انہی دو دلیلوں کے تحت یہاں توصل سے توصل قریب مراد لیا گیا۔

فیخرج العلم بقواعد العربیه الخ اس عبارت میں شارح کچھ تفصیل کے ساتھ توصل قریب کا فائدہ بیان کر رہے ہیں کہ اس قید سے علم بقواعد العربیہ اور علم کلام خارج ہو گئے کیونکہ یہ مبادی اصول فقہ میں سے ہیں اور ان کے ساتھ توصل الی الفقہ توصل قریب نہیں ہے بلکہ ان کے ذریعہ سے توصل الی الواسطہ (توصل بعید) ہوتا ہے پھر واسطہ سے توصل الی الفقہ ہوتا ہے مثلاً قواعد عربیہ سے اولا الفاظ کی جو اپنے مدلالات وضعیہ ولغویہ پر دلالت ہوتی ہے اس کی کیفیت معلوم ہوتی ہے کہ یہ کونسی دلالت ہے مطابقی ہے یا تضمنی یا التزامی پھر اس واسطہ سے کتاب وسنۃ سے احکام کے استنباط پر قدرت حاصل ہوتی ہے تو علم عربیت سے توصل ہوا ہے الفاظ کے مدلولات کی کیفیت کی معرفت کی طرف پھر اس کے بعد توصل ہوا ہے الی الاستنباط والفقہ تو درمیان میں واسطہ آ گیا اس لیے اس کو توصل بعید کہا جائے گا اسی طرح قواعد کلام سے اولا کتاب وسنۃ کا

ثبوت اوران کے صدق کا وجوب حاصل ہوتا ہے پھر اس واسطہ سے فقہ تک توصل ہوتا ہے تو یہ بھی توصل قریب نہیں ہے لہذا یہ دونوں اصول فقہ سے خارج ہیں **والتحقیق فی هذا المقام انا الانسان لم یخلق عبثا** غرض شارح بیان حاجت وضرورت !الی الفقہ والی اصول فقہ وتدوینھا اس کی تفصیل کرتے ہوئے شارح کہتے ہیں کہ انسان کو بے کار اور مہمل (سدی) نہیں پیدا کیا گیا بلکہ اس کے ہر عمل کے ساتھ شارع کی طرف سے کوئی نہ کوئی حکم متعلق ہوتا ہے مثلاً ھذ االعمل واجب ہذاالعمل مندوب ھذ االعمل حرام وغیرہ پھر وہ حکم کسی نہ کسی دلیل کے ساتھ متعلق ہوتا ہے جو دلیل اس حکم کے ساتھ خاص ہوتی ہے دلیل کے ساتھ حکم کے متعلق ہونے کہ وجہ یہ بیان کی کہ تمام جزئیات کا احاطہ متعذر رہے تو بوقت حاجت اس دلیل سے حکم مستنبط کرلیا جائے گا اور اس کے جو مناسب احکام ہونگے ان کو قیاس کرلیا جائے گا جب ثابت ہوا کہ انسان کے ہر عمل سے کوئی نہ کوئی حکم متعلق ہوتا ہے تو اس سے ہمیں چند قضایا حاصل ہو گئے ان کا موضوع افعال مکلفین میں سے کوئی فعل ہوگا اور محمول احکام شرع میں سے کوئی حکم (تفصیلی احکام) ہوگا مثلا الصلوۃ واجبہ، الحج واجب، الزنا ءحرام وغیرہ پھر ان قضایا کا جو علم ادلہ سے حاصل ہوگا اس کا نام علم الفقہ ہے یہاں تک تو حاجت الی الفقہ کا بیان تھا آگے حاجت الی اصول الفقہ کا بیان ہے پھر فقہاء نے ادلہ اور احکام میں غور وفکر کیا ان کی تفاصیل میں گئے اور ان میں تعمیم کی تو ادلہ کا رجوع اقسام اربعہ کی طرف ہوا کتاب سنۃ 'اجماع' قیاس' اور احکام کا رجوع اقسام ستہ کی طرف ہوا' وجوب' ندب' اباحت' حرمت' کراہت' وغیرہ پھر فقہاء نے ان ادلہ سے جو احکام پر استدلال کیا جاتا ہے اس استدلال کی کیفیت میں تأمل کیا بشرطیکہ وہ استدلال اجمالی ہو مع قطع النظر عن التفصیل پھر ان کو اور قضایا کلیہ حاصل ہو گئے جو استدلال اجمالی کی کیفیت سے متعلق تھے من غیر تفصیل الاعلی ارادۃ المثال مثلاً یوں کہا جائے الامر للوجوب پھر اس کی تفصیل بطور مثال بیان کی جائے الصلوہ واجبۃ لقولہ تعالی واقیمو االصلوۃ اسی طرح ان کو قضایا کلیہ حاصل ہونے کے ساتھ ساتھ وہ شرائط اور طرق بھی معلوم ہو گئے جن کے ذریعہ سے ان قضایا کو استنباط احکام کیلئے وسیلہ اور ذریعہ بنایا جاسکے لہذا انہوں نے ان قضایا کو بمع طرق وشرائط ضبط اور مدون کیا اور ان کے ساتھ مزید لواحق ومتممات کا بھی اضافہ کردیا اور مناسب اختلافات کو ذکر کردیا اور اس سب مجموعہ کا نام اصول فقہ رکھدیا تو اصول فقہ نام ہو گیا ان قواعد قضایا کلیہ کا جو موصل الی الفقہ ہوں شارح ولفظ القواعد سے وضاحت کررہے ہیں کہ ہم نے استدلال کے ساتھ جو اجمال کی قید لگائی ہے لفظ قواعد اس پر دال ہے کیونکہ قواعد میں اجمال ہی ہوتا ہے **وزاد المصنف قید التحقیق** سے علی وجہ التحقیق کی قید کا فائدہ بیان کررہے ہیں کہ اس سے علم الجدل والخلاف سے احتراز مقصود ہے کما مر تفصیلہ فی توضیح المتن۔ **ولقائل ان یمنع کون قواعده** غرض شارح اعتراض علی المصنف !اعتراض یہ ہے کہ قید علی وجہ التحقیق مستدرک اور بے کار ہے کیونکہ اس سے علم الخلاف (علم مناظرہ) کو خارج کرنا مقصود ہے اور وہ یتوصل بھا الی الفقہ سے خارج ہو چکا ہے کیونکہ قواعد علم

الخلاف کے ذریعہ سے توصل الی الفقہ بتوصل قریب نہیں ہوتا بلکہ قواعد علم الجدل حکم مستنبط کی محافظت تک یا حکم مستنبط کی مدافعت تک پہنچاتے ہیں خواہ وہ حکم مستنبط من الفقہ ہو یا من غیر الفقہ ہو تو علم الخلاف کی نسبت فقہ اور غیر فقہ کی طرف برابر ہے لہٰذا فقہ کے ساتھ مختص نہ ہوا **فان الجدلی** سے یہ بات بیان کی کہ جدلی (مناظر) یا مجیب ہوگا تو وہ اپنے حکم وضعی (وضعا سے حکم مستنبط مراد ہے) کی محافظت کرے گا یا وہ معترض ہوگا تو وہ حکم وضعی (حکم مستنبط) کی مدافعت کرے گا اور اس کو ہدم کرنے کی کوشش کرے گا لہٰذا علم مناظرہ یتوصل بھا الی الفقہ سے ہی خارج ہے اس کو علی وجہ التحقیق سے خارج کرنا اخراج المخرج اور تحصیل حاصل ہے جواب **الا ان الفقهاء** سے جواب دے رہے ہیں کہ علم الخلاف میں اکثر مسائل فقہ کو ذکر کیا گیا ہے اور اس کے قواعد کو مسائل فقہ پر منطبق کیا گیا ہے اور بہت سے نکات خلافیہ کی بنیاد انہی مسائل فقہ پر ہی رکھی گئی ہے تو باعتبار ظاہر تو ہم پیدا ہوتا تھا کہ علم الخلاف موصل الی مسائل الفقہ ہے گویا باعتبار ظاہر علم الخلاف توصل قریب میں داخل تھا۔ اسی توہم کے پیش نظر مصنف نے توصلاً قریباً کے ساتھ علی وجہ التحقیق کی قید کا اضافہ کر کے علم الخلاف کو خارج کیا **قوله نعني بالقضايا اعلم ان المركب التام** غرض شارح توضیح متن ہے! متن میں قضیہ کا لفظ مذکور تھا اس کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مرکب تام جو محتمل صدق وکذب ہوتا ہے اس کے مختلف اعتبارات وحیثیات کے لحاظ سے تقریباً سات نام ہیں اگر مرکب تام کو بایں حیثیت دیکھا جائے کہ مشتمل علی الحکم ہے تو اس کو (۱) قضیہ کہا جاتا ہے اور اگر بایں حیثیت دیکھا جائے کہ اسمیں صدق وکذب کا احتمال ہے تو اسے (۲) خبر کہا جاتا ہے، اور اگر بایں حیثیت دیکھا جائے کہ وہ مفید حکم ہے تو اسے (۳) اخبار کہا جاتا ہے، اگر بایں حیثیت دیکھا جائے کہ مرکب تام جزء دلیل بنتا ہے تو اسے (۴) مقدمۃ کہا جاتا ہے اگر بایں حیثیت دیکھا جائے کہ مرکب تام کو دلیل سے طلب کیا جاتا ہے تو اسے (۵) مطلوب کہا جاتا ہے اور بایں حیثیت کہ اس کو دلیل سے حاصل کیا جاتا ہے تو اسے (۶) نتیجہ کہا جاتا ہے، اور بایں حیثیت کہ اس مرکب تام کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے اور یہ علم میں واقع ہوتا ہے تو اسے (۷) مسئلہ کہا جاتا ہے تو ذات ایک ہے (مرکب تام) لیکن اعتبارات کے اختلاف کی وجہ سے عبارات (تعبیرات) اور نام مختلف ہیں والمحکوم علیہ قضیہ میں ایک محکوم علیہ ہوتا ہے ایک محکوم بہ محکوم علیہ کو موضوع اور محکوم بہ کو محمول کہا جاتا ہے وموضوع المطلوب یسمی اصغر یعنی نتیجہ کے موضوع کو اصغر اور محمول کو اکبر کہا جاتا ہے والدلیل یتألف لامحالۃ اور دلیل لامحالہ دو مقدمتین سے مؤلف ومرکب ہوتی ہے ان دو مقدموں میں سے ایک میں اصغر موجود ہوگا اور دوسرے میں اکبر جس میں اصغر موجود ہے اسے صغری اور جس میں اکبر موجود ہے اسے کبری کہا جاتا ہے اور ان دونوں مقدموں میں ایک چیز تکرار کے ساتھ واقع ہوتی ہے اس چیز کو حد اوسط کہا جاتا ہے دو مقدموں کو ملانے سے جو ھیئت حاصل ہوتی ہے اس کو شکل کہتے ہیں پھر حد اوسط کے اعتبار سے چار شکلیں بنتی ہیں ان کو اشکال اربعہ کہا جاتا ہے۔ **والاسط اما** سے شارح انہیں اشکال

اربعہ کو بیان کر رہے ہیں (۱) اگر حد اوسط صغری میں محمول اور کبری میں موضوع ہے تو اسے شکل اول کہا جاتا ہے (۲) اگر برعکس ہو یعنی صغری میں موضوع اور کبری میں محمول ہو تو شکل رابع کہلاتی ہے (۳) حد اوسط دونوں میں محمول ہو تو وہ شکل ثانی ہے (۴) اگر حد اوسط دونوں میں موضوع ہے تو اسے شکل ثالث کہا جاتا ہے مثلا **اذا قلنا** سے شارح مثال دے کر ان اصطلاحات کو سمجھانا چاہتے ہیں مثال یہ ہے الحج واجب، دعوی۔ لانہ مأمور الشارع (صغری) وکل ماھو مامور الشارع فھو واجب (کبری) اس مثال میں الحج واجب نتیجہ اور مطلوب ہے اس کی دلیل کے دو مقدمہ ہیں اول لان الحج مامور الشارع اور دوم کل مامور الشارع واجب اب مطلوب کا موضوع الحج ہے اسے اصغر کہا جائے گا اس کا محمول واجب ہے اس کو اکبر کہیں گے اصغر (الحج) دلیل کے پہلے مقدمہ میں مذکور ہے لہذا اسے صغری کہا جائے گا اور اکبر واجب دوسرے مقدمہ میں مذکور ہے اس کو کبری کہا جائے گا اور دونوں مقدموں میں مامور الشارع مکرر ہے اس کو حد اوسط کہا جائے گا پھر یہ حد اوسط صغری میں محمول اور کبری میں موضوع واقع ہو رہی ہے اس کو شکل اول کہا جائے گا فالقواعد التی یتوصل بھا الی الفقہ ہی القضایا قضیہ کی تحقیق واصطلاحات بیان کرنے کے بعد شارح تفتازانی اب اصل مقصود یعنی اصول فقہ کی تعریف کے متعلق اظہار خیال کر رہے ہیں کہ قواعد جو اصول فقہ کی تعریف میں مذکور ہیں اس سے وہ قضایا کلیہ مراد ہیں جو شکل اول کا کبری بنتے ہیں جب مسائل فقہ پر شکل اول کے ذریعہ سے استدلال کیا جائے گا تو صغری سہلۃ الحصول ہوگا اور کبری وہ قضیہ کلیہ ہوگا جو اصول فقہ میں تیار ہوتا ہے اور اس میں مقصود و مطلوب ہوتا ہے جیسا کہ گذشتہ مثال میں کل ماھو مامور الشارع فھو واجب کبری ہے اور یہی اصول فقہ کے قضایا میں سے ہے **وضم القاعدة الكلية** مقصد یہ ہے کہ صغری سہلۃ الحصول کے ساتھ اس قاعدہ کلیہ کو جو اصول فقہ میں تیار ہوا ہے ملانا تاکہ ہمارا مطلوب فقہی حاصل ہو جائے من القوۃ الی الفعل اسی کو توصل الی الفقہ کہا جاتا ہے تو توصل الی الفقہ اسی قاعدہ کلیہ اور قضیہ کلیہ کے ملانے سے حاصل ہوا ہے **لكن تحصيل القاعدة الكلية** مقصد یہ ہے کہ اس قاعدہ کلیہ کی تحصیل کوئی آسان کام نہیں ہے بلکہ اس کی تحصیل ادلہ اور احکام کے احوال کی بحث کرنے پر اور ان کی شرائط اور قیود کے بیان کرنے پر موقوف ہے جو اس قاعدہ کلیہ میں معتبر ہیں لہذا جس طرح قاعدہ کلیہ اصول فقہ کے مطالب اور مباحث میں سے ہے اسی طرح جو مباحث اس کے ساتھ متعلق ہیں شرائط قیودات وغیرہ وہ بھی اصول فقہ کے مباحث میں سے ہوں گے اور یہ سب کے سب علم بالقاعدہ الکلیہ کے تحت داخل ہونگے اور اس کی تشریح مصنف نے اتنی کر دی ہے کہ اس پر مزید وضاحت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

✿

﴿متن توضیح﴾

ثم اعلم ان کل دلیل من الادلة الشرعیة انما یثبت به الحکم الخ یہاں سے مصنف ادلہ شرعیہ کے شرائط بیان کرر ہے ہیں کہ ادلہ شرعیہ میں سے ہر دلیل اس وقت مثبت للحکم ہوگی جب اس میں تمام شرائط پائی جائیں جن شرائط کا تذکرہ اپنے مناسب مقام میں ہے چند شرائط مصنف نے بیان کر دی ہے (۱) ایک شرط یہ ہے کہ وہ دلیل منسوخ نہ ہو اگر منسوخ ہے تو اس سے حکم ثابت نہ ہوگا مثلاً حلت حمار یہ ایک حکم ہے اس پر دلیل (حدیث) موجود ہے لیکن وہ منسوخ ہے خیبر میں اس کو حرام قرار دیا گیا لہٰذا اس دلیل سے حکم ثابت نہیں ہوگا (۲) اس دلیل کا کوئی معارض مساوی موجود نہ ہو (۳) اس دلیل کا کوئی معارض راجح موجود نہ ہو (۴) اگر کسی حکم پر ادلہ اربعہ میں سے قیاس دلیل بن رہا ہے تو اس کیلئے ایک شرط مخصوص ہے کہ مجتہد لاحق ومتاخر کا قیاس تب معتبر اور حجت ودلیل بن سکتا ہے جب وہ قیاس مجتہدین سابقین کی اراء میں سے کسی ایک مجتہد کی رائے کے ساتھ متفق ہو اگر اس کا قیاس ورائے تمام مجتہدین سابقین کی رائے کے خلاف ہے کسی ایک رائے کے ساتھ بھی متفق نہیں ہے تو یہ قیاس باطل ہوگا بظاہر تو یہ شرط عجیب سی لگتی ہے کیونکہ اس سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ مجتہد لاحق اور متاخر کیلئے مجتہدین سابقین میں سے کسی ایک کی تقلید ضروری ہے لیکن حقیقت حال ایسی نہیں ہے اصل صورت حال یہ ہے کہ مجتہد لاحق ومتاخر جس مسئلہ میں قیاس واجتہاد کو استعمال کر رہا ہے اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اس مسئلہ میں مجتہدین سابقین کی مختلف اراء آچکی ہونگی یا نہ اگر نہیں آچکیں یا صرف ایک رائے آچکی ہے تو پھر قیاس میں کوئی شرط نہیں ہے کہ مجتہد لاحق کی رائے سابقین کی آراء سے متفق ہو کیونکہ رائے سابقا گذری ہی نہیں ہے یا صرف ایک رائے ہے مجتہد لاحق اس کے خلاف کر سکتا ہے اگر مجتہدین سابقین کی آراء آچکی ہیں پھر دو صورتیں ہیں یا تو تمام مجتہدین کی آراء ایک ہی رائے پر متفق ہونگی یا نہ بلکہ ہر مجتہد کی رائے مختلف ہوگی اگر تمام اراء متفق ہیں تو گویا مجتہدین سابقین کا اجماع ہو گیا اب اگر مجتہد لاحق اسی مسئلہ میں رائے جدید اختیار کرے گا تو لازماً یہ اجماع کے خلاف ہوگا اس لیے مجتہد لاحق کی رائے جدید درست نہ ہوگی اور اس کا قیاس باطل ہوگا اور اگر مجتہدین سابقین کی اراء مختلف ہیں تب بھی مجتہد لاحق ومتاخر کیلئے قیاس جدید اور رائے جدید اختیار کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ جب مجتہدین سابقین نے اس مسئلہ میں غور کر کے اپنی اپنی رائے پیش کی تو گویا انہوں نے اس پر اجماع کر لیا کہ اس مسئلہ میں بس یہی اراء ہو سکتی ہیں اس کے علاوہ کوئی اور رائے نہیں ہو سکتی اس کو اجماع مرکب کہا جاتا ہے لہٰذا اب مجتہد لاحق کا نیا قیاس اختیار کرنا اجماع مرکب کے خلاف ہوگا اسی وجہ سے مجتہد متاخر کیلئے شرط قرار دیا گیا کہ اس کے قیاس تک مجتہدین سابقین میں سے کسی کی رائے پہنچی ہو ورنہ اجماع مجتہدین کے خلاف ہو جائے گا۔ یہ شرائط تو مصنف نے اپنی کتاب میں ذکر کر دی ہیں مزید بھی شرائط ہیں مثلاً اگر وہ دلیل کتاب اللہ میں سے ہے تو اس کیلئے شرط ہے کہ وہ معلوم المعنی ہو اگر مجہول المعنی ہے

کالمتشابھات تو اس سے کوئی حکم ثابت نہ ہوگا اگر وہ دلیل سنت میں سے ہے اور سنت میں سے خبر واحد ہے تو اس کیلئے شرط ہے کہ اس کا راوی معروف بالروایۃ ہو اگر وہ دلیل اجماع ہے تو وہ تب مثبت للحکم ہوگی جب تمام اھل اجماع کا اتفاق ہو اگر دلیل قیاس ہے تو اس کی شرط مخصوص ابھی بیان کی جا چکی ہے بہر حال دلیل تب مثبت للحکم ہوگی جب اس میں یہ تمام شرائط پائی جائیں **فالقضیة المذکورة سواء جعلناها** شرائط بیان کرنے کے بعد خلاصہ ونتیجہ کا بیان ہے کہ قضیہ کلیہ مذکورہ خواہ وہ قیاس اقترانی کا کبریٰ ہو یا قیاس استثنائی کا ملازمہ کلیہ اس کا کلیہ ہونا تب صحیح ہوگا جب وہ ان شرائط اور قیودات پر مشتمل ہو اس کے بغیر وہ قضیہ کلیہ متحقق وثابت نہیں ہو سکتا لہٰذا جس طرح یہ خود قضیہ کلیہ اصول فقہ کے مباحث میں سے ہے اور اس کے متعلق اصول فقہ میں بحث ہوتی ہے اسی طرح اس کی شرائط قیودات اور جمیع مباحث جو اس قضیہ کلیہ کے متعلق ہیں وہ بھی اصول فقہ کے مباحث ومسائل میں سے ہیں لہٰذا ان شرائط وقیودات کی بحث بھی اصول فقہ میں ہوگی۔ **وقولنا یتوصل بها الیه الظاهران الخ** القواعد کی تشریح کرنے کے بعد یتوصل بھا کی تحقیق بیان کر رہے ہیں مصنف فرماتے ہیں کہ اصول فقہ کی تعریف میں جو توصل کا لفظ ہے اس کا متوصل کون ہے اس میں دو احتمال ہیں (۱) متوصل سے فقط مجتہد مراد ہے کیونکہ اصول فقہ میں ان قواعد وقضایا کلیہ سے بحث کی جاتی ہے جن کے ساتھ مجتہد ہی فقہ تک پہنچ سکتا ہے تو متوصل الی الفقہ صرف مجتہد ہوتا ہے کیونکہ فقہ عبارت ہے احکام کو ادلہ سے معلوم کرنا اور ادلہ سے ادلہ اربعہ مراد ہیں اور ادلہ اربعہ سے احکام کا علم حاصل کرنا صرف مجتہد کا کام ہے نہ کہ مقلد کا کیونکہ مقلد کا علم بالاحکام تو قول مجتہد سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ ادلہ اربعہ سے (اس بناء پر تقلید اور استفتاء کی مباحث اصول فقہ میں ہماری کتب میں درج نہیں ہیں) (۲) **ولا یبعد ان یقال** سے دوسرا احتمال بیان کر رہے ہیں کہ یہ بھی کوئی بعید نہیں ہے کہ متوصل کو عام رکھا جائے اس سے مجتہد اور مقلد دونوں مراد ہوں اس صورت میں اصول فقہ کی تعریف میں دو تبدیلیاں کرنا ہوں گی ایک تبدیلی یہ کی جائے گی کہ ''ادلہ،، سے فقط ادلہ اربعہ مراد نہیں ہونگے بلکہ تعمیم ہوگی خواہ علم بالاحکام ادلہ اربعہ سے حاصل ہو یا ان کے علاوہ کسی اور دلیل سے حاصل ہو تو یہ تعریف مجتہد اور مقلد دونوں کو شامل ہوگی اب مجتہد کو تو علم بالاحکام ادلہ اربعہ سے حاصل ہوگا لیکن مقلد کو علم بالاحکام ادلہ اربعہ سے حاصل نہیں ہوگا بلکہ اس کا علم دوسری دلیل سے حاصل ہوگا اور وہ دلیل ہے قول مجتہد اس سے وہ علم بالاحکام حاصل کرے گا مثلاً وہ یوں حکم ثابت کرے گا ھذا الحکم واقع عندی لانہ قد ادیٰ الیہ رای ابی حنیفۃ وکل ما ادیٰ الیہ رای ابی حنیفۃ فھو واقع عندی اب قضیہ ثانیہ کل ما ادی الیہ رای ابی حنیفۃ اصول فقہ میں سے ہے اسی بناء پر بعض علماء نے اصول فقہ کی کتب میں مباحث تقلید اور استفتاء کو ذکر کیا ہے **علی هذا** سے دوسری تبدیلی کا ذکر ہے کہ اس احتمال کے مطابق تعریف میں الفقہ سے پہلے لفظ مسائل کا اضافہ کرنا پڑیگا تعریف اس طرح ہوگی یتوصل بھا الی مسائل الفقہ کیونکہ جب یہ تعریف مجتہد اور مقلد دونوں کو شامل ہے تو تبدیلی ناگزیر ہے

اس لئے کہ اگر یتوصل بھا الی الفقہ کہا جائے تو توصل پھر خاص ہو جائے گا مجتہد کے ساتھ کیونکہ فقہ کہتے ہیں علم بالا حکام من ادلہ اربعہ کو اور یہ مجتہد کے ساتھ ہے اسلیے مسائل کا لفظ زیادہ کر دیا جائے گا اور توصل الی مسائل فقہ عام ہے مجتہد و مقلد دونوں کو شامل ہے **وقولہ علی وجہ التحقیق** اس سے شبہ کا ازالہ مقصود ہے شبہ یہ ہوتا ہے کہ اگر چہ آپ نے متوصل میں تعیم کر کے مقلد کو اس میں داخل کر لیا ہے لیکن (علی وجہ التحقیق) سے پھر علم مقلد خارج ہو جائے گا کیونکہ اس کا توصل الی مسائل الفقہ علی وجہ التحقیق نہیں بلکہ علی وجہ التقلید ہوتا ہے تحقیق وتقلید میں تباین ہے مصنف نے اس شبہ کا ازالہ کیا کہ یہ قید مقلد کے منافی نہیں ہے کیونکہ مقلد کا توصل بھی علی وجہ التحقیق ہوتا ہے البتہ دونوں کی تحقیق میں فرق ہوگا مجتہد کا توصل علی وجہ التحقیق یہ ہوگا کہ اس کو ادلہ اربعہ کے ساتھ توصل الی الفقہ ہوگا اور مقلد کا توصل علی وجہ التحقیق یہ ہوگا کہ اس کو قول مجتہد کے ساتھ توصل ہوگا اور وہ اس کے قول کی حقیقت کا اعتقاد رکھے گا **وھذا الذی ذکرناہ انما ھو باالنظر الی دلیل** مصنف فرماتے ہیں کہ ہم نے ماقبل میں جو کچھ قضیہ کلیہ کے کلی ہونے کے بارے میں اور اس کے دلیل شرعی بننے کے بارے میں بیان کیا ہے وہ ساری تفصیل بالنظر الی دلیل تھی مثلاً (دلیل میں فلاں فلاں شرط ہوگی فلاں فلاں قید ہوگی وغیرہ) اب ہم ان مباحث شرائط وغیرہ کا ذکر کر رہے ہیں جو قضیہ کلیہ کے کلیہ بننے کیلئے ضروری ہے باعتبار حکم (ای بالنظر الی الحکم والمدلول) وہ یہ کہ قضیہ کلیہ تب دلیل بن سکے گا اور اس سے حکم ثابت ہو سکے گا جب انواع حکم کا علم ہو انواع حکم سے مراد وجوب ندب حرمت وغیرہ نیز اس بات کا علم بھی ضروری ہے کہ حکم کی انواع میں سے کونسی نوع دلیل کے انواع میں سے کس نوع سے ثابت ہے کیونکہ ہر حکم ہر دلیل سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس کو دلیل کے انواع میں سے کسی نوع کے ساتھ خصوصیت ہوتی ہے وہ حکم اسی نوع سے ثابت ہوتا ہے مثلاً وجوب یہ حکم ہر دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتا بلکہ دلیل کی خاص نوع دلیل قطعی سے ثابت ہوگا اسی طرح وہ حکم جو عقوبت سے متعلق ہے ہر دلیل سے ثابت نہیں ہوتا مثلاً وہ قیاس سے ثابت نہیں ہوگا اور جیسے مصنف نے مثال بیان کی ہے کہ یہ شئی اس حکم کیلئے علت ہے یہ حکم بھی قیاس سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ نص سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح قضیہ کلیہ کے کلیہ ہونے کیلئے ان مباحث کا علم بھی ضروری ہے جو محکوم بہ کے ساتھ متعلق ہیں محکوم بہ سے مراد فعل مکلّف ہے مثلاً مکلّف کے فعل کی انواع معلوم ہوں عبادت عقوبت مؤنت وغیرہ کیونکہ مکلّف کے فعل کے اختلاف سے حکم مختلف ہو جاتے ہیں مثلاً مکلّف کا فعل عقوبت میں سے ہے (حدود وقصاص) تو وہ قیاس اور دلیل ظنی سے ثابت نہیں ہوگا اسی طرح قضیہ کے کلیہ ہونے کیلئے ان مباحث کا علم بھی ضروری ہے جو محکوم علیہ کے ساتھ متعلق ہیں محکوم علیہ سے مراد خود مکلّف ہے مثلاً اہلیت کی معرفت کہ محکوم علیہ میں اہلیت ہے بالغ ہے یا صبی اسی طرح ان عوارض کی معرفت جو اہلیت پر طاری ہوتے ہیں جن کی وجہ سے حکم ثابت نہیں ہوتا کہ یہ عوارض سماوی ہیں یا اکتسابی ان مباحث کی معرفت اس لیے ضروری ہے کیونکہ مکلّف کے اختلاف سے بھی حکم مختلف ہو

جاتا ہے مثلاً اگر مکلّف بالغ ہے تو حکم ثابت ہوگا اگر صبی ہے تو حکم ثابت نہ ہوگا اور عوارض کا جاننا بھی اس لیے ضروری ہے ان کے اختلاف اور وجود اور عدم وجود کے اعتبار سے بھی حکم مختلف ہو جاتا ہے مثلاً مریض کے اور احکام صحیح کے اور مسافر کے اور احکام ہیں مقیم کے دوسرے حائض کے اور سلیمہ من الحیض کے اور احکام ہیں خلاصہ این کہ قضیہ کلیہ سے حکم تب ثابت ہوگا جب ان تمام مباحث کا علم ہو ورنہ حکم ثابت نہ ہوگا فیکون ترکیب الدلیل علی اثبات مسائل الفقہ ھکذا شکل اول مصنف اس پوری بحث کا نتیجہ اور خلاصہ بیان کرر ہے ہیں کہ جب قضیہ کلیہ کے کلیہ ہونے اور دلیل بننے کیلئے ان شرائط وقیودات کا ہونا ضروری ہے جو دلیل سے متعلق ہیں یا حکم سے یا محکوم بہ سے یا محکوم علیہ سے تو مسائل فقہ پر شکل اول کے ساتھ جو دلیل قائم کی جائے گی اس کی پوزیشن کچھ اس طرح ہو جائے گی ھذا الحکم ثابت یہ مطلوب اور دعوی ہے آگے دلیل قیاس اقترانی کی شکل میں ہے صغری دلیل حسب ذیل ہے۔ لانہ حکم ھذ اشانہ۔ ھذ اشانہ سے مراد ہے کہ یہ واجب ہے یا مندوب یا حرام حکم کی کس نوع سے متعلق ہے متعلق بفعل **ھذا شانہ** ھذ اشانہ سے فعل مکلّف کی انواع کی طرف اشارہ ہے کہ یہ فعل مکلّف عبادت سے متعلق ہے یا عقوبت یا مئونت سے وغیرہ وھذ االفعل صادر من مکلّف ھذ اشانہ ھذ اشانہ سے مکلّف کے انواع اھلیۃ وغیرہ کی طرف اشارہ ہے بالغ ہے یا صبی ہے وغیرہ ولم یوجد العوارض المانعۃ من ثبوت ھذ االحکم۔ اس سے عوارض طاریہ ومانعہ من الحکم کی نفی کی جارہی ہے مثلاً مریض نہ ہونا مسافر نہ ہونا وغیرہ۔

ویدل علی ثبوت ھذ االحکم قیاس ھذ اشانہ اس میں نوع دلیل کی تعیین کردی ھذا شانہ سے شرائط قیاس کی طرف اشارہ کردیا نیز ھذ اشانہ سے یہ بھی اشارہ ہے کہ قیاس مستنبط من الکتاب ہے یا من السنہ ہے وغیرہ اب یہاں تک سارا صغری ہے اب کبری ملاحظہ فرمائیں۔ وکل حکم موصوف بالصفات المذکورۃ (صفات مذکورہ سے اشارہ ہے ان انواع کی طرف جو ماقبل میں گذر چکے ہیں یعنی حکم ھذ اشانہ متعلق بفعل ھذ اشانہ وھذ االفعل صادر من مکلّف ہذا شانہ) یدل علی ثبوتہ القیاس الموصوف (مراد موصوف بصفات وشرائط) فھو ثابت ،نتیجہ، ھذ االحکم ثابت تو کبریٰ کل حکم موصوف بالصفات المزکورۃ یدل علی ثبوتہ القیاس الخ. یہی اصول فقہ کا قضیہ اور اس کے مباحث میں سے ہے اگر قیاس استثنائی (ملازمہ کلیہ) کی صورت میں استدلال کرنا ہو تو اس کی شکل اس طرح بنے گی ھذ االحکم ثابت لانہ کلما وجد قیاس موصوف بھذ ہ الصفات دال علی حکم موصوف ھذ ہ الصفات (اس سے وہی انواع مراد ہیں جو قیاس اقترانی میں مذکور ہیں ای حکم ھذ اشانہ متعلق بفعل ھذ اشانہ الخ) یثبت ذالک الحکم لکنہ وجد القیاس الموصوف بھذ ہ الصفات الخ: نتیجہ ھذ االحکم ثابت **فعلم ان جمیع المباحث المتقدمۃ** مصنف خلاصہ بحث بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب حکم کو ثابت کرنے کیلئے دلیل کی ترکیب اس طرح ہوگی تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ جو مباحث گذر چکی ہیں ان کو قضیہ کلیہ کے کلیہ بننے میں اور مسائل فقہ پر جو دلیل پیش کی جاتی ہے اس کے کبری بننے میں

بہت دخل ہے اور یہ ساری مباحث اسی قضیہ کلیہ میں درج ہیں اور توصل قریب کا بھی مقصد ہے کہ یہ قضیہ کلیہ ان مباحث وشرائط کوملحوظ رکھتے ہوئے متوصل الی الفقہ ہوگا **فاذا علم ان جمیع مسائل الاصول راجعة الخ** مصنف فرماتے ہیں ہماری گذشتہ تقریر سے بخوبی معلوم ہوگیا کہ اصول فقہ کے جتنے مسائل ہیں وہ سب اسی قضیہ کلیہ کی طرف راجع اور اسی کے ساتھ متعلق ہیں خواہ وہ قضیہ کلیہ قیاس اقترانی کا کبری ہو جیسے کل حکم کذا یدل علی ثبوتہ القیاس الخ یا وہ قضیہ قیاس استثنائی کا ملازمہ کلیہ ہو جیسے کلما وجد دلیل کذا دال علی حکم کذا یثبت ذالک الحکم الخ تو اس سے یہ بھی ثابت ہوگیا کہ اصول فقہ میں ادلہ شرعیہ کلیہ اور احکام کلیہ سے بحث ہوتی ہے ادلہ سے بحث اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ وہ مثبت للحکم ہوتی ہیں اور احکام سے بحث اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ وہ ثابت من ادلہ ہیں۔ اور بعض احوال ومباحث راجع الی الادلہ ہیں اور بعض مباحث راجع الی الاحکام ہیں یعنی بعض مباحث کا تعلق ادلہ سے ہے اور بعض کا احکام سے جو مباحث راجع الی الادلہ ہوتی ہیں ان کی ادلہ میں بحث کی جاتی ہے اور جو مباحث راجع الی الاحکام ہوتی ہیں ان کی احکام کے ضمن میں بحث ہوتی ہے **فموضوع هذا العلم** مصنف فرماتے ہیں کہ گذشتہ تقریر سے ثابت ہوگیا کہ علم اصول فقہ کا موضوع ادلہ شرعیہ اور احکام ہیں کیونکہ اس علم میں ادلہ شرعیہ کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے اور ادلہ شرعیہ کے عوارض ذاتیہ اثبات حکم (حکم کو ثابت کرنا) ہیں اسی طرح احکام کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے اور ان کے عواض ذاتیہ ان کا ثابت من ادلہ ہونا ہے تو اسی اثبات اور ثبوت کی حیثیت سے ادلہ اور احکام سے بحث کی جاتی ہے لہذا اس علم کا موضوع ہوئے ادلہ واحکام۔

﴿شرح تلویح﴾

قوله ویکون القیاس قد ادی الیه الخ غرض توضیح متن! مصنف نے قیاس کے مثبت للحکم ہونے کی شرط بیان کی تھی کہ اس کی طرف مجتہدین سابقین میں سے کسی کی رائے پہنچی ہو شارح وضاحت کررہے ہیں کہ یہ شرط اس وقت ہے جبکہ اس مسئلہ پر پہلے مجتہدین کی اراء گذر چکی ہوں اگر اس مسئلہ کے بارے میں مجتہدین سابقین کی کوئی رائے نہیں گذری یا صرف ایک ہی مجتہد کا اجتہاد ورائے گذری ہے تو مجتہد لاحق کو مجتہد سابق کے اجتہاد کے خلاف اجتہاد کرنا جائز ہے کیونکہ اس صورت میں اجماع مرکب کی مخالفت لازم نہیں آئے گی جب کہ پہلی صورت میں اجماع مرکب کی مخالفت لازم آتی ہے اس کی پوری تفصیل متن میں گذر چکی ہے **قوله ولا یبعد الظاهر انه بعید** مصنف نے متن میں فرمایا توصل میں دو احتمال ہیں (۱) اس سے صرف مجتہد مراد ہو (۲) ولا یبعد سے بیان کیا کہ یہ بھی بعید نہیں ہے کہ متوصل کو عام رکھا جائے مجتہد اور مقلد دونوں کو شامل ہو اس پر شارح اشکال کررہے ہیں کہ مصنف نے تو ولا یبعد کہا ہے لیکن یہ احتمال بعید ہے اس کو اسلاف میں سے

کسی نے اختیار نہیں کیا اور مصنف نے جو تائید میں یہ بات پیش کی تھی کہ بعض علماء نے تقلید اور استفتاء کو اصول فقہ میں ذکر کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان علماء نے خود تشریح کر دی ہے کہ تقلید کے مباحث کو اس حیثیت سے ذکر نہیں کیا جا رہا کہ یہ اصول فقہ کے مباحث میں سے ہیں اور مقصود بالذکر ہیں بلکہ اس کو اجتہاد کے مقابلہ میں ذکر کیا جا رہا ہے ان کے ذکر سے مقصود اجتہاد کی وضاحت ہے کیونکہ ضابطہ ہے تتبین الاشیاء باضدادھا جواب! شارح کا مصنف پر یہ اشکال درست نہیں ہے کیونکہ مصنف نے یہ صورت بطور احتمال بیان کی ہے اور اس قسم کے احتمالات متعارف بین العلماء ہیں خود مصنف کا قول ولا یبعد مشیر ہے کہ عند المصنف یہ قول مرضی اور پسندیدہ نہیں ہے اور سابقہ عبارت **ان الظاهر هذا يخص المجتهد الخ** واضح ہے کہ احتمال ثانی غیر ظاہر اور بعید ہے اور شارح کا یہ قول لم یذهب الیه احد بھی قابل اشکال نہیں ہے کیونکہ بہت سے لطائف ایسے ہوتے ہیں کہ ایک شخص ان کو بیان کرتا ہے اور اس سے پہلے کسی نے ان کو بیان نہیں کیا ہوتا اور ان لطائف کو کوئی شخص بھی بعید نہیں کہتا تو مصنف کا قول بھی اسی قبیلہ سے ہے لہٰذا اس کو بھی بعید کہنا درست نہیں ہے **قوله ولا يقال الى الفقه** غرض شارح توضیح متن ہے! اگر متوصل کو عام قرار دیا جائے تو تعریف میں تھوڑی سی تبدیلی کرنی پڑے گی ما یتوصل بھا الی الفقہ کی بجائے الی مسائل الفقہ کہا جائے گا وجہ شارح بیان کر رہے ہیں کہ مقلد قواعد اصول فقہ کے ذریعہ مسائل فقہ تک تو پہنچ سکتا ہے لیکن نفس فقہ تک نہیں پہنچ سکتا کیونکہ فقہ احکام کو ادلہ اربعہ سے جاننے کا نام ہے اور مقلد کا علم بالا حکام ادلہ اربعہ سے نہیں ہوتا بلکہ قول مجتہد سے ہوتا ہے البتہ اس کا توصل مسائل فقہ تک ہوتا ہے **قوله علم انه يبحث فى هذا العلم عن الادلة يعنى احوالها** غرض شارح جواب سوال۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ متن کی عبارت علم انہ یبحث فی ھذا العلم من الادلۃ والا حکام سے معلوم ہوتا ہے کہ اصول فقہ میں نفس ادلہ اور نفس احکام سے بحث ہوتی ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ ادلہ اور احکام اصول فقہ کا موضوع ہیں ضابطہ یہ ہے کہ نفس موضوع سے علم میں بحث نہیں کی جاسکتی بلکہ اس کے حالات سے بحث کی جاتی ہے شارح تفتازانی جواب دے رہے ہیں کہ یہاں مضاف محذوف ہے ای عن احوال الادلۃ واحوال الاحکام کہ اصول فقہ میں احوال ادلہ سے بحث کی جاتی ہے اس قسم کے مضاف کا حذف عبارت قوم میں شائع ذائع ہے فلا اشکال۔ **قوله فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم** شارح تفتازانی موضوع کی تعریف کر رہے ہیں کسی علم کا موضوع وہ شئی ہوتی ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے مثلاً علم الطب کا موضوع بدن انسان ہے کیونکہ اس میں بدن انسانی کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے **والمراد بالعرض ههنا** اس عبارت میں عرض کی تعریف کی جا رہی ہے مطلق عرض کی تعریف خواہ عرض ذاتی ہو یا عرض غریب یہ ہے کہ عرض وہ ہے جو شئی کی حقیقت سے خارج ہو اور اس شئی پر محمول ہو گویا عرض میں دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے ایک الخارج عن حقیقۃ الشئی دوم المحمول ذالک علی الشئی مختصر اور سادہ الفاظ میں عرض کسی

کے حال کو کہا جاتا ہے **وبالعرض الذاتی** یہاں سے عرض ذاتی کی تعریف بیان کر رہے ہیں کہ عرض ذاتی کسی شئی کا وہ ہوتا ہے جو شئی کو اس کی ذات کی وجہ سے عارض ہو یعنی جس کیلئے خود ذات شئی منشاء بنے اور وہ اس شئی کو لذاتہ بلا واسطہ عارض ولاحق ہو جیسے ادراک انسان کو عارض ہوتا ہے بلا واسطہ یہ عرض ذاتی کی قسم اول ہے یا عرض ذاتی وہ ہے جو کسی چیز کو عارض ہو واسطہ کے ساتھ پھر واسطہ اور شئی معروض کے درمیان مساواۃ کی نسبت ہو مثلاً ضحک انسان کو عارض ہوتا ہے بواسطہ تعجب تعجب اور انسان (معروض) کے درمیان نسبت تساوی ہے یقال کل انسان متعجب وکل متعجب انسان یہ عرض ذاتی کی قسم دوم ہے یا عرض ذاتی وہ ہے جو کسی کو عارض ہو بواسطہ پھر واسطہ اور شئی معروض کے درمیان عموم خصوص ہو واسطہ اس شئی معروض سے عام ہو لیکن اس کی حقیقت میں داخل ہو اس کا جزء ہو جیسے تحرک یہ انسان کو عارض ہوتا ہے بواسطہ حیوانؔ، حیوان انسان معروض سے عام ہو کر اس کا جزء ہے یہ عرض ذاتی کی تیسری قسم ہے۔ فائدہ! عوارض کی دو قسمیں ہیں (۱) عوارض ذاتیہ (۲) عوارض غریبہ پھر ہر ایک کی تین تین قسمیں ہیں وجہ حصر، جو شئی کسی دوسری شئی کو عارض ولاحق ہوگی یا اس کی ذات کیوجہ (۱) سے ہوگی، یا جزء کی وجہ (۲) ہوگی، یا کسی امر خارج کی وجہ سے ہوگی پھر اگر وہ امر خارج کی وجہ سے ہو تو وہ امر خارج اس شئی کے مساوی (۳) ہوگا، یا اس سے (۴) اعم ہوگا (۵) یا اس سے خاص ہوگا (۶) یا اس کے مباین ہوگا اول تین قسمیں عوارض ذاتیہ کی ہیں اور آخری تین اقسام عوارض غریبہ کی ہیں (۱) پہلی قسم کی مثال تعجب انسان کو عارض ہوتا ہے لذاتہ (۲) حرکت انسان کو عارض ہوتی ہے بوجہ حیوان ہونے کے اور حیوان جزء انسان ہے یہ دوسری قسم کی مثال ہے (۳) تیسری قسم کی مثال ضحک انسان کو عارض ہوتا ہے بواسطہ تعجب، تعجب انسان کا مساوی ہے (۴) چوتھی قسم کی مثال حرکت ابیض کو عارض ہوتی ہے بواسطہ جسم اور جسم ابیض سے عام ہے (۵) پانچویں قسم کی مثال ضحک حیوان کو عارض ہوتا ہے بواسطہ انسان۔ انسان خاص حیوان عام۔ (۶) چھٹی مثال حرارت پانی کو عارض ہوتی ہے بواسطہ نار، نار اور ماء میں تباین ہے: نوٹ: شارح تفتازانی نے جو عوارض کی تقسیم کی ہے اور اعم من المعروض کو بھی عوارض ذاتیہ میں داخل کیا ہے یہ متاخرین مناطقہ کے مذہب کے مطابق ہے۔ متقدمین امر اعم کو عوارض غریبہ میں داخل کرتے ہیں۔ کما مر فی وجہ الحصر ۔**والمراد بالبحث عن الاعراض ذاتیہ** سوال یہ ہوا کہ موضوع کی تعریف میں ما یبحث فیہ عن عوارضہ الذاتیہ ہے اس بحث سے کیا مراد ہے تو شارح اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ عوارض ذاتیہ سے بحث کرنے کا مقصد یہ ہے اصول فقہ میں جو مسائل ذکر کیے جاتے ہیں عوارض ذاتیہ کو ان مسائل کا محمول بنایا جائے گا سوال! یہ ہوا کہ یہ عوارض ذاتیہ تو بنیں گے مسئلہ کا محمول یہ بتایئے کہ مسئلہ کا موضوع کون بنے گا تو شارح اس کا جواب دے رہے ہیں کہ موضوع مسئلہ کے بارے میں چار صورتیں ہیں (۱) کبھی مسئلہ کا موضوع خود موضوع علم ہوگا جیسے الکتاب یثبت الحکم قطعا یہاں اثبات حکم عوارض ذاتیہ میں سے ہے یہ محمول ہے الکتاب پر جو قضیہ ومسئلہ کا موضوع ہے اور یہی

اس فن کا بھی موضوع ہے (۲) کبھی موضوع مسئلہ علم کے موضوع کی انواع میں سے کوئی نوع ہوگی جیسے الامر یفید الوجوب یفید بمعنی یثبت کے ہے اثبات وجوب عرض ذاتی ہے یہ محمول ہے الامر پر اور الامر یہ کتاب اللہ کی انواع میں سے ایک نوع ہے (۳) کبھی موضوع مسئلہ بھی موضوع علم کے عوارض ذاتیہ میں سے کوئی عرض ذاتی ہوگا اور محمول بھی عرض ذاتی ہوگا مثلاً العام یفید القطعی یفید یثبت کے معنی میں ہو کر عرض ذاتی واقع ہو رہا ہے العام کیلئے اور العام بھی عرض ذاتی ہے کتاب اللہ کیلئے (۴) کبھی موضوع مسئلہ عوارض ذاتی کی انواع میں سے کوئی نوع واقع ہوگی جیسے العام الذی خص عنہ البعض یفید الظن یفید یثبت کے معنی میں ہو کر عرض ذاتی ہے العام الذی خص عنہ البعض کیلئے اور العام الذی خص عنہ (عام مخصوص منہ البعض) موضوع کے عرض ذاتی (مطلق عام) کی ایک نوع ہے کیونکہ عام کی دو قسمیں ہیں مخصوص منہ البعض اور غیر مخصوص منہ البعض خلاصہ ایں کہ عوارض ذاتیہ مسائل کے محمولات بنیں گے اور موضوعات کی چار صورتیں بنیں گی۔ **وجمیع مباحث اصول الفقہ** شارح تفتازانی فرماتے ہیں کہ اصول فقہ کے تمام مباحث عوارض ذاتیہ کو ثابت کرنے کیلئے ہیں ادلہ کیلئے اور احکام کیلئے ادلہ کیلئے اس حیثیت سے کہ وہ مثبت ہیں احکام کیلئے اور احکام کیلئے اس حیثیت سے کہ وہ ثابت عن ادلہ ہیں بایں معنی کہ اس فن کے جتنے مسائل ہیں ان سب کے محمولات یا اثبات ہوں گے یا ثبوت ہوں گے یا وہ چیزیں ہونگی جن کو اثبات اور ثبوت میں کوئی دخل ہوگا لہذا اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہونگے ادلہ بایں حیثیت کہ وہ مثبت للاحکام ہیں اور احکام بایں حیثیت کہ وہ ثابت من ادلہ ہیں۔ **فان قلت فما بالھم** غرض ایک اشکال کا جواب دینا مقصود ہے اشکال یہ ہے کہ ادلہ کل چار قسم ہیں کتاب سنت اجماع قیاس اصولی حضرات ان چار میں سے اجماع اور قیاس کو اپنی اصول فقہ میں داخل کر کے ان کے مثبت للاحکام ہونے کو ادلہ سے ثابت کرتے ہیں اور اصول فقہ کے مسائل میں سے شمار کرتے ہیں لیکن قرآن اور حدیث کے مثبت للاحکام ہونے کو اصول فقہ کے مسائل میں سے نہیں بناتے اس کی کیا وجہ ہے فرق کیوں ہے یا تو تمام کے مثبت للاحکام ہونے کو اصول فقہ میں درج کر کے ثابت کیا جانا چاہئے تھا یا پھر کسی کو بھی ذکر نہ کیا جاتا نیز یہ اشکال بھی لازم آئے گا کہ اجماع اور قیاس ادلہ اربعہ میں سے ہیں جو کہ اس فن کا موضوع ہیں اور ضابطہ یہ ہے موضوع کی ذات سے اس علم میں بحث نہیں کی جا سکتی تو اصولی حضرات اجماع اور قیاس کے اثبات للاحکام سے بحث کیوں کرتے ہیں یہ تو ضابطہ مسلمہ کے خلاف ہے جواب! شارح تفتازانی جواب دے رہے ہیں کہ یہ فرق اس لیے ہوگیا کہ اصولی حضرات اپنی کتب میں ان مسائل سے بحث کرتے ہیں جو کسبی اور نظری ہیں اور جو مسائل بدیھیہ ہیں ان سے اصولی حضرات بحث نہیں کرتے کیونکہ ان کو دلائل سے ثابت کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے چونکہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کا حجت اور مثبت للحکم ہونا بمنزلہ بدیھی کے تھا بوجہ شہرت بین العلماء اور بوجہ متقرر (ثابت) فی علم الکلام ہونے کے اس لیے ان کو ثابت کرنے کی ضرورت نہیں تھی لیکن اجماع اور قیاس کا

حجت اور مثبت للحکم ہونا نظری اور کسبی تھا اس پر دلیل کی ضرورت تھی اس بناء پر اصولی حضرات ان کو اصول فقہ کا مسئلہ بناء کر ان سے بحث کرتے ہیں جس طرح کہ کتاب اللہ سے قراءۃ شاذہ اور سنت سے خبر واحد کا مثبت للحکم ہونا نظری ہے ان کا مثبت للحکم ہونا اصول فقہ میں ثابت کیا جاتا ہے اسی بناء پر دونوں میں فرق ہو گیا نیز اس سے دوسرے اشکال کا جواب بھی نکل آیا کہ ان کی ذات سے بحث ایک مجبوری اور بامر ضروری کی جا رہی ہے کیونکہ جب تک معرفت ذات حاصل نہ ہو معرفت حالات ناممکن ہے۔

﴿متن توضیح﴾

قولہ فیبحث عن احوال الادلۃ المذکورۃ وما یتعلق بھا مصنف اپنی عبارت کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ فیبحث میں فاء تفریعیہ ہے اس کا تعلق اصول فقہ کی تعریف وحد کے ساتھ ہے جو سابقا معلوم ہو چکی ہے یہ اسی پر متفرع ومرتب ہے مقصد یہ ہوگا کہ جب اصول فقہ کی تعریف ہو علم بقواعد الخ ہے اور قواعد سے مراد وہ قضایا کلیہ ہیں جو مسائل فقہ واحکام فقہ پر دلیل بنتے ہیں تو اس سے ثابت ہوا کہ اصول فقہ میں ادلہ اور احکام کے احوال سے اور ان کے متعلقات بحث کی جاتی ہے پھر یہ وضاحت فرمائی کہ احوال ادلہ سے مراد ان کے عوارض ذاتیہ ہیں وما یتعلق بھا کی ترکیب بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ واؤ عاطفہ ہے ما یتعلق بھا کا عطف ادلہ پر ہے اور بھا کی ضمیر راجع الی الادلہ ہے وما یتعلق بھا میں دو احتمال ہیں مصنف ان کو بیان کر رہے ہیں (۱) ما یتعلق بھا سے وہ ادلہ مراد ہیں جن کا ادلہ ہونا مختلف فیہ ہے مثلا استصحاب الحال، استحسان، ادلہ مقلد، ادلہ مستفتی وغیرہ مقصد یہ ہوگا کہ اصول فقہ میں ایک تو ادلہ کے احوال سے بحث ہوگی اور دوسری ان ادلہ کے بارے میں جو ان کے ساتھ متعلق ہیں یعنی مختلف فیھا ہیں (۲) ما یتعلق بھا سے وہ اشیاء مراد ہیں جن کو ادلہ اربعہ کے مثبت للاحکام ہونے میں کچھ نہ کچھ دخل ہے مثلا بحث عن الاجتھاد ونحوہ سے مراد مسائل راوی، شرائط راوی، محل خبر، انقطاع خبر، کیفیت سماع، راوی میں طعن، مفہوم مخالف اور اس کی قسم اشیاء مراد ہیں یہ سب ادلہ اربعہ کے متعلقات ہیں بایں معنی کہ ان کو ادلہ کے مثبتہ للاحکام ہونے میں دخل ہے۔ **واعلم ان العوارض الذاتیہ للادلۃ علی ثلاثۃ اقسام الخ** چونکہ احوال سے عوارض ذاتیہ مراد تھے تو مصنف ان کی مزید تشریح فرما رہے ہیں کہ عوارض ذاتیہ کی تین قسمیں ہیں (۱) وہ عوارض ذاتیہ جو اس فن میں مبحوث عنھا اور مقصود اصلی ہوتے ہیں اور اس فن میں انہی عوارض ذاتیہ سے ہی بحث کی جاتی ہے وہ عارض ذاتی ہے ادلہ کا مثبت للحکم ہونا یہ اثبات ادلہ ایسا عرض ذاتی ہے جو اس فن میں مبحوث عنھا ہوتا ہے اور اسی سے بحث کرنا اس فن کا مقصود اصلی ہے (۲) وہ عوارض ذاتیہ جن سے بحث کرنا اس فن کا مقصود اصلی تو نہیں ہے لیکن ان سے بحث بایں حیثیت کی جاتی

ہے کہ ان کو مبحوث عنھا اصلی کے لحوق اور ثبوت میں کافی کچھ دخل ہوتا ہے مثلاً دلیل کا عام ہونا مشترک ہونا خبر ہونا و امثال ذالک سے مراد عبارۃ النص ہونا' دلالۃ النص ہونا' اقتضاء النص ہونا' محکم ہونا' مفسر ہونا' ظاہر ہونا' وغیر ذالک یہ سب ادلہ کے عوارض ذاتیہ ہیں لیکن خود مبحوث عنھا نہیں بلکہ ان کو مبحوث عنھا میں دخل ہے مثلاً اگر دلیل عام ہوگی تو کس حکم کیلئے مثبت ہوگی اگر مشترک ہوگی تو کس حکم کیلئے مفید ہوگی وغیرہ وغیرہ (۳) (۳) عوارض ذاتیہ کی تیسری قسم وہ عوارض ذاتیہ جو نہ تو خود مبحوث عنھا ہوں نہ ہی وہ مبحوث عنھا میں دخیل ہوں مثلاً دلیل کا قدیم ہونا' حادث ہونا او غیرہما سے مراد مثلاً دلیل کا ثلاثی ہونا' رباعی ہونا' معرب ہونا' مبنی ہونا' منصرف ہونا' غیر منصرف ہونا' دلیل کے اجزاء کا مفرد ہونا مرکب ہونا وغیرہ یہ بھی ادلہ کے عوارض ذاتیہ ہیں لیکن نہ تو مبحوث عنھا فی ھذا الفن ہیں اور نہ ہی مبحوث عنھا میں دخیل ہیں **فالقسم الاول** مصنف عوارض ذاتیہ کی تفصیل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان اقسام ثلاثہ میں سے پہلی قسم قضایا کلیہ میں محمولات واقع ہوتی ہیں مثلاً الکتاب یثبت الحکم قطعا یہاں اثبات حکم قضیہ کلیہ کا محمول بن رہا ہے اور یہ اثبات عوارض ذاتیہ کی پہلی قسم ہے اور عوارض ذاتیہ کی دوسری قسم (۱) کبھی قضیہ کلیہ کے موضوع کی وصف اور قید بنیگی مثلاً الخبر الذی یرویہ واحد یوجب غلبۃ الظن الذی یرویہ احد عوارض ذاتیہ کی دوسری قسم ہے اور موضوع (الخبر) کیلئے صفت واقع ہو رہی ہے اور کبھی (۲) یہ قسم قضیہ کلیہ کا خود موضوع بن جاتی ہے مثلاً العام یوجب الحکم قطعا یہاں العام خود قضیہ کا موضوع واقع ہو رہا ہے اور یہ عوارض ذاتیہ کی دوسری قسم ہے اور کبھی یہ قسم ثانی قضیہ کا محمول بنتی ہے مثال النکرۃ فی موضع النفی عامۃ عامہ عوارض ذاتیہ کی دوسری قسم میں سے ہے اور یہاں قضیہ کا محمول واقع ہو رہی ہے پھر مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح عوارض ذاتیہ للادلہ کی تین قسمیں ہیں اسی طرح حکم کے عوارض ذاتیہ کی بھی یہی تین اقسام ہیں (۱) وہ عوارض ذاتیہ جو خود مبحوث عنھا ہوں یعنی ان سے بحث مقصود اصلی ہو جیسے ادلہ سے حکم کا ثبوت یہ ثبوت حکم کا عرض ذاتی مقصود اصلی من البحث ہے (۲) دوسری قسم وہ عوارض ذاتیہ جن کو مبحوث عنھا کے لحوق میں دخل ہے مثلاً حکم کا متعلق ہونا فعل بالغ کے ساتھ فعل صبی کے ساتھ ونحوہ سے مراد مثلاً حکم کا متعلق ہونا فعل مجنون کے ساتھ یا فعل رقیق کے ساتھ وغیرہ ان سب کو مبحوث عنھا یعنی ثبوت حکم میں دخل ہے کیونکہ ان کے اختلاف سے حکم میں اختلاف ہو جاتا ہے (۳) تیسری قسم وہ عوارض ذاتیہ نہ خود مبحوث عنھا ہوں اور نہ ہی ان کو لحوق وثبوت مبحوث عنھا میں کوئی دخل ہو مثلاً حکم کا بدیھی ہونا نظری ہونا ثبوتی ہونا سلبی ہونا جوہر ہونا عرض ہونا وغیرہ عوارض ذاتیہ للاحکام کی قسم اول فن کے قضایا کلیہ میں محمولات واقع ہوگی مثلاً القطعیۃ یثبت بالکتاب ثبوت عوارض ذاتیہ للحکم کی پہلی قسم ہے اور اس قضیہ کلیہ میں محمول واقع ہو رہی ہے اور قسم ثانی کبھی قضیہ کلیہ کے موضوع کی صفت اور قید واقع ہوگی جیسے الحکم الذی یتعلق بالعبادۃ یثبت بخبر الواحد الذی یتعلق بالعبادۃ عوارض ذاتیہ للاحکام کی دوسری قسم ہے اور اس کی صفت واقع ہو رہی ہے اور کبھی یہ عوارض ذاتیہ خود موضوع قضیہ کلیہ بنیں گے جیسے العقوبۃ لا

یثبت بالقیاس عقوبت عوارض ذاتیہ کی دوسری قسم ہے اور اس قضیہ کلیہ میں موضوع بن رہی ہے اور کبھی یہ عوارض ذاتیہ قضیہ کلیہ کا محمول بنیں گے جیسے زکوۃ الصبی عبادۃ عبادۃ عوارض ذاتیہ کی قسم ثانی ہے اور یہاں محمول بن رہی ہے۔ واما الثالث من کلا القسمین یہ تفصیل تو عوارض ذاتیہ للادلۃ والاحکام کی پہلی دو قسموں کے بارے میں تھی کہ ان میں سے بعض عوارض ذاتیہ محمول بنتے ہیں بعض موضوع بھی بنتے ہیں محمول بھی بنتے ہیں اور بعض موضوع کے اوصاف وقیودات واقع ہوتے ہیں۔ ایسے عوارض ذاتیہ کی تیسری قسم کے متعلق فرماتے ہیں کہ عوارض ذاتیہ کی تیسری قسم خواہ وہ ادلہ کے ساتھ ہو یا احکام کے ساتھ یہ قسم اس اصول فن سے علیحدہ ہے اس کا اصول فقہ کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے اصول فقہ میں صرف پہلی دو قسموں سے بحث ہوگی یعنی جو عوارض ذاتیہ خود محوث عنہا ہوں یا ان کو محوث عنہا میں دخل ہو وہ عوارض ذاتیہ جو نہ خود محوث عنہا ہیں نہ ان کو محوث عنہا میں کوئی دخل ہے وہ اصول فقہ کے مسائل ومباحث سے خارج ہیں **قولہ واما الثالث** غرض شارح توضیح متن کہ پہلے تو یہ بیان کیا کہ ثالث سے کیا مراد ہے تو فرمایا کہ الثالث سے وہ عوارض ذاتیہ مراد ہیں جو نہ تو خود محوث عنہا ہوں اور نہ ہی ان کو محوث عنہا کے لحوق اور ثبوت میں کوئی دخل ہو پھر کلا القسمین کی مراد کو واضح کیا کہ کلا القسمین سے مراد ادلہ کے عوارض ذاتیہ اور احکام کے عوارض ذاتیہ ہیں وذالک کالامکان سے ان عوارض ذاتیہ کی مثال بیان کی مثلاً کسی دلیل کا حادث ہونا، قدیم ہونا، بسیط ہونا مرکب ہونا دلیل کا جملہ اسمیہ، جملہ فعلیہ ہونا، اس کے مفردات کا ثلاثی، رباعی ہونا، معرب، مبنی ہونا اور غیر ذالک مثلاً منصرف، غیر منصرف ہونا، مرفوع، منصوب، مجرور ہونا، یہ سب ایسے عوارض ذاتیہ ہیں جن کو محوث عنہا یعنی اثبات اور ثبوت میں کوئی دخل نہیں ہے لہٰذا اصول فقہ میں ان کی بحث نہیں ہوگی **وھذا کما ان النجار** سے ایک نظیر بیان کر کے سمجھایا کہ اس کی نظیر ایسی ہے جیسے نجار لکڑی میں انہی چیزوں پر نظر رکھتا ہے جو اس کی صناعت سے متعلق ہیں مثلاً لکڑی کا ٹھوس اور سخت ہونا، اس کا نرم اور پتلا، موٹا ہونا، اس کا ٹیڑھا، سیدھا ہونا لیکن وہ ان چیزوں کو مدنظر نہیں رکھتا جو اس کی صناعت سے متعلق نہیں ہیں مثلاً لکڑی کا ممکن ہونا، حادث ہونا، مرکب ہونا، بسیط ہونا، اس طرح اس فن میں بھی اصولی انہی عوارض کو لیتا ہے جو اس فن سے متعلق ہیں نہ کہ ان عوارض کو جن کا اس فن سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

﴿متن توضیح﴾

ویلحق بہ البحث عما یثبت بھذہ الادلۃ وھو الحکم وعما یتعلق بہ مقصد عبارت یہ ہے کہ اس علم میں جس طرح ادلہ اور اس کے متعلقات سے بحث ہوتی ہے اسی طرح جو چیز ادلہ سے ثابت ہوتی ہے یعنی احکام اور اس کے متعلقات ان سے بھی بحث ہوتی ہے لیکن تبعاً تبعاً۔ مصنف اپنی عبارت کی خود توضیح فرما رہے ہیں کہ ویلحق بہ کی ضمیر مصدر

بحث کی طرف راجع ہے جو کہ گذشتہ عبارت فیبحث سے ماخوذ ومفہوم ہے کیونکہ مشتق دال علی المصدر ہوتا ہے اور عمایثبت میں ما سے پہلے مضاف محذوف ہے یعنی عن احوال مایثبت کیونکہ احوال ہی مجوث عنھا ہوتے ہیں اس طرح فرمایا کہ یتعلق بہ کی ہ ضمیر راجع الی الحکم ہے اور یتعلق بالحکم سے مراد محکوم بہ اور محکوم علیہ ہیں۔ **واعلم ان قوله ويلحق به يحتمل امرين** چونکہ ویلحق بہ میں دو احتمال تھے تو مصنف ان کی تشریح کر رہے ہیں خلاصہ یہ ہے یلحق لحوق سے ہے اور یہاں لحوق کے دو معنی ہو سکتے ہیں (۱) لحوق بمعنی، بعد، یہ معنی مجازی ہے اس معنی کے مطابق مقصد عبارت یہ ہوگا کہ اصول فقہ میں احکام کی بحث ادلہ کے احوال سے بحث کرنے کے بعد ہوگی ادلہ کی بحث پہلے ہوگی کیونکہ احکام ان پر موقوف ہیں اس معنی کے مطابق یہ ثابت ہوگا کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ بھی ہیں اور احکام بھی ادلہ کے مباحث پہلے ذکر کیے جائیں گے اور احکام کے مباحث بعد میں ذکر کیے جائیں گے جیسا کہ مذہب حق ہے (۲) لحوق کا معنی التبع یہ معنی حقیقی ہے اس معنی کے مطابق مقصد عبارت یہ ہو گا کہ اصول فقہ کا موضوع فقط ادلہ ہیں اور اصول فقہ میں ادلہ کے عوارض اور احوال سے ہی اصالۃ بحث کی جاتی ہے اور احکام سے جو بحث کی جاتی ہے وہ تبعا ہوتی ہے کیونکہ اصول فقہ سے مراد ادلہ فقہ ہی ہیں پھر ان ادلہ میں مثبت للحکم ہونے کی حیثیت کا اعتبار کر لیا گیا لہٰذا اصل میں اصول فقہ انہی ادلہ کو کہا جائے گا اور انہی کی بحث ہوگی اور جو مباحث ناشی من الاحکام ومتعلقات احکام ہیں وہ اصول فقہ سے خارج ہیں بایں معنی کہ ان پر اصول فقہ کا اطلاق نہیں ہوگا لیکن چونکہ وہ مسائل قلیل ونادر تھے لہٰذا ان کو اصول فقہ کے مسائل کے تابع اور لاحق بنا کر ذکر کر دیا گیا اس کی ایک نظیر بیان کی جیسے منطق کا موضوع تصورات اور تصدیقات ہیں اس حیثیت سے کہ وہ موصل الی التصور والتصدیق ہیں تو منطق میں دو چیزوں کی بحث ہوتی ہے ایک تصور اور تصدیق موصل اور دوسری تصور اور تصدیق موصل الیہ لیکن اصل بحث تصور موصل سے ہوتی ہے اور اکثر اہم مسائل کا رجوع بھی تصور تصدیق موصل کے احوال کی طرف ہے تو یہ منطق کا موضوع بنے گا اور تصور وتصدیق موصل الیہ کے مسائل نادر وقلیل ہیں لہٰذا ان کی بحث تبعا ہوتی ہے نہ کہ اصالۃ اور نہ وہ موضوع میں داخل ہیں مثلا یہ بحث کہ ماہیات حد کو قبول کرتی ہیں موصل الیہ کی بحث ہے اسی طرح یہاں اصول فقہ میں بھی ادلہ سے بحث اصالۃ ہوگی اور احکام سے تبعاً اس معنی کے مطابق اصول فقہ کا موضوع فقط ادلہ ہوں گے احکام موضوع سے خارج ہوں گے یہی وجہ ہے کہ بعض کتب اصول میں مباحث احکام کو ذکر نہیں کیا گیا اور اس فن کے مباحث سے خارج قرار دیا گیا لیکن مصنف فرماتے ہیں احتمال اول صحیح ہے کہ مباحث احکام بھی اس فن کے مباحث میں داخل ہیں اور ادلہ اور احکام دونوں کے عوارض ذاتیہ سے اصالۃ بحث ہوتی ہے اور دونوں ہی اس علم کا موضوع ہیں کیونکہ اصول فقہ سے مقصود معرفت فقہ ہی ہے اور فقہ نام ہے احکام کو ادلہ سے جاننے کا اور احکام کو ادلہ سے جاننا قواعد اصول فقہ کے مطابق ہوگا لہٰذا احکام بھی اصالۃً اصول فقہ میں داخل ہو جائیں گے اور ان کا موضوع بنیں گے کیونکہ اصول فقہ میں

مقصود یہی ہے کہ ادلہ میں غور کر کے ان سے احکام کا استنباط کیا جائے **وقولہ وھو الحکم الخ** ماتن یہاں سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں اشکال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے یہ کہا ویلحق بہ البحث عما یثبت بھذہ الادلہ وھو الحکم کہ ادلہ سے حکم ثابت ہوتا ہے ہم سوال کرتے ہیں کہ حکم سے کون سا معنی مراد ہے خطاب اللہ یا ماثبت بالخطاب اگر آپ پہلا معنی مراد لیتے ہیں تو یہ باطل ہے کیونکہ حکم بمعنی خطاب اللہ قدیم ہے اور اس کے بارے میں یہ کہنا کہ ادلہ سے ثابت ہے غلط ہے کیونکہ ثبوت مستلزم حدوث ہے اور ہم تو معنی قدیم مراد لے چکے ہیں جو پہلے سے ہی ثابت وموجود ہے لہٰذا یہ مراد نہیں ہوسکتا اور اگر آپ کہتے ہیں حکم سے مراد ماثبت بالخطاب ہے تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ ماثبت سے مراد وجوب حرمت وغیرہ ہے تو مقصد یہ ہوگا کہ وجوب ندب وغیرہ ادلہ سے ثابت ہوتے ہیں حالانکہ یہ تمام ادلہ سے ثابت نہیں ہوتے بعض ادلہ سے ثابت ہوتے ہیں کتاب' سنت 'اجماع' ان تین سے تو وجوب وغیرہ کا ثبوت ہوتا ہے لیکن دلیل رابع قیاس سے حکم (وجوب ندب وغیرہ) ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس سے تو صرف حکم ظاہر ہوتا ہے کیونکہ ضابطہ مسلمہ گذر چکا ہے کہ قیاس مظہر ہے مثبت حکم نہیں ہے تو تمام ادلہ کے بارے میں کہنا کہ ان سے حکم ثابت ہوتا ہے غلط ہے بلکہ بعض سے ثابت ہوتا ہے اور بعض سے ظاہر مصنف جواب دے رہے ہیں کہ یہاں دونوں احتمال صحیح ہیں اگر حکم بمعنی خطاب اللہ ہو یہ بھی صحیح ہے اشکال یہ تھا کہ وہ قدیم ہے جب کہ ثبوت مستلزم حدوث ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ثبوت سے مراد ثبوت حکم من الادلہ باعتبار علمنا ہے مقصد یہ ہے کہ ہمارے علم کے اعتبار سے حکم دلیل سے ثابت ہوگا کیونکہ ہمیں حکم کا علم دلیل سے ہی حاصل ہوا ہے اگر چہ نفس الامر اور واقع میں وہ حکم قدیم اور پہلے سے ہی ثابت ہے اور اگر حکم کا معنی ماثبت بالخطاب ہو تو یہ بھی درست ہے اس پر اشکال یہ تھا کہ ثبوت حکم تمام ادلہ سے نہیں ہوتا کیونکہ قیاس مثبت حکم نہیں ہے تو اس کا ہم جواب دیتے ہیں کہ ہم اثبات سے اثبات قطعی مراد نہیں لیں گے بلکہ اثبات سے غلبہ ظن مراد ہوگا اور مقصد یہ ہوگا کہ ادلہ سے حکم ثابت ہوجاتا ہے یعنی حکم کا غلبہ ظن حاصل ہوجاتا ہے پھر اگر اس کی نسبت کتاب' وسنت' واجماع' کی طرف ہو تو اس سے علم قطعی مراد ہوگا اگر قیاس کی طرف ہو تو اس سے علم ظن مراد ہوگا **وان نوقش فی ذالک** اس سے مصنف ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ نے یہ کہا کہ اگر حکم کا معنی ماثبت بالخطاب ہو تو اثبات سے غلبہ ظن مراد ہوگا تاکہ تمام ادلہ کے متعلق یہ کہنا صحیح ہوجائے کہ ان سے حکم کا اثبات ہوتا ہے۔ اس تاویل سے آپ نے مذکورہ اشکال کو تو رفع کر دیا لیکن اس پر اور اشکال وارد ہوگیا کہ اس صورت جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا کیونکہ اثبات ایک لفظ ہے اس کا معنی حقیقی ہے اثبات علم یقین اور مجازی ہے اثبات غلبہ ظن آپ ایک ہی لفظ سے معنی حقیقی اور مجازی معنی دونوں مراد لے رہے ہیں کیونکہ جب اثبات کی نسبت کتاب سنت اجماع کی طرف ہوگی تو اس کا معنی اثبات علم ہوگا جب قیاس کی طرف ہوگی تو غلبہ ظن مراد ہوگا تو ایک ہی لفظ سے معنی حقیقی اور مجازی دونوں مراد لیے گئے ہیں اس کو جمع بین الحقیقۃ والمجاز کہا

جاتا ہے جوکہ باطل ہے مصنف نے جواب دیا کہ یہ اشکال لازم نہیں آتا کیونکہ ہم جمع بین الحقیقۃ والمجاز نہیں کر رہے بلکہ ہم تو عموم مجاز مراد لے رہے ہیں کیونکہ ہم اثبات سے ادراک مراد لیتے ہیں اب اس میں معنی حقیقی اور مجازی دونوں شامل ہو جائیں گے اگرادراک سے ادراک جازم مراد لیں تو یہ اثبات علم کا حقیقی معنی ہوگا اور اگرادراک سے ادراک راجح مراد لیں تو اس میں معنی مجازی داخل ہوگا کیونکہ ادراک راجح وہی غلبہ ظن ہے لہٰذا ہم نے ایسا معنی مراد لیا جس میں حقیقی اور مجازی معنی دونوں داخل ہونگے اس لیے یہ عموم مجاز ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز فلا اشکال۔

﴿شرح تلویح﴾

قوله ان یذکر مباحث الحکم بعد مباحث الادلة مصنف نے متن میں لحوق کے دو معنی ذکر کیے تھے پہلا معنی بعد والا اس کا مقصد یہ تھا کہ احکام کی بحث ادلہ کے مباحث کے بعد ہوگی اس پر شارح تفتازانی دو دلیلیں بیان کر رہے ہیں پہلی (۱) دلیل یہ ہے کہ ادلہ کو حکم پر تقدم ذاتی حاصل ہے لہٰذا اس کو وضع میں بھی مقدم ہونا چاہئے دوسری (۲) وجہ یہ ہے کہ اصول فقہ میں مباحث ادلہ اہم ہیں بنسبت حکم کے اس لئے مباحث ادلہ کو پہلے اور مباحث حکم کو بعد میں ذکر کیا جاتا ہے

۔**قوله کما ان موضوع المنطق الخ** مصنف نے متن میں یہ کہا تھا کہ اصول فقہ میں اصل بحث ادلہ سے ہوتی ہے اور احکام کے مباحث بالتبع اور بحیثیت لواحق ذکر کیے جاتے ہیں اس کی نظیر بیان کی تھی کہ منطق میں اصل بحث موصل کی ہوتی ہے لیکن بالتبع موصل الیہ سے بھی بحث ہوتی ہے شارح اسی کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ منطق کا موضوع دو چیزیں ہیں تصورات اور تصدیقات کیونکہ منطق میں تصورات کے احوال سے بحث کی جاتی ہے مثلاً یہ بحث ہوتی ہے کہ یہ تصور حد ہے یا رسم تو یہ تصور مجہول تک موصل ہوگا اسی طرح اس کے متعلق یہ بحث ہوگی کہ یہ جنس ہے یا فصل ہے یا خاصہ کہ اس سے حد یا رسم مرکب کی جاسکے اسی طرح منطق میں تصدیق کے احوال سے بھی بحث ہوتی ہے مثلاً یہ کہ وہ حجت ہے تاکہ وہ مجہول تصدیق کیلئے موصل ہو اسی طرح یہ بھی بحث ہوتی ہے کہ وہ قضیہ ہے یا عکس قضیہ یا نقیض قضیہ ہے کہ اس سے حجت مرکب ہو خلاصہ اینکہ منطق کے جمیع مباحث ایصال کی طرف راجع ہیں معلوم ہوا کہ منطق میں اصل بحث تصور موصل اور تصدیق موصل سے ہوتی ہے لیکن کبھی کبھار منطق میں تصورات موصل الیہ اور تصدیق موصل الیہ سے بھی بحث ہو جاتی ہے مثلاً یوں کہا جائے کہ تصور موصل الیہ بسیط ہے لہٰذا حد کو قبول نہیں کرتا یا یوں کہا جائے کہ تصور موصل الیہ مرکب ہے جنس اور فصل سے لہٰذا یہ حد کو قبول کرے گا اسی طرح یوں کہا جائے کہ اگر تصور کا خاصہ لازمہ بینہ ہے تو اس کی رسم کی جائے گی ورنہ نہیں اب یہ تمام مباحث تصور موصل الیہ کے ساتھ متعلق ہیں جس سے بالتبع بحث ہوتی ہے۔ **ویمکن** سے شارح یہ بیان فرما رہے ہیں کہ وہ مباحث قلیلہ

جن کے بارے میں یہ خیال ہے کہ یہ تصور موصل الیہ کے مباحث میں سے ہیں ان کی تاویل کر کے ان کو تصور موصل کے مباحث کی طرف بھی راجع کیا جاسکتا ہے کہ اس طرح قضیہ بنایا جائے کہ الحد یوصل الی المرکب دون البسیط اب اس صورت میں مرکب اور بسیط حد کے عوارض ذاتیہ بن جائیں گے اور حد تصور موصل ہے گویا پہلے قضیہ یہ تھا التصور بسیط لا یحد اب اس کو الٹا کر دیا گیا الحد لا یوصل الی البسیط بل یوصل الی المرکب لہٰذا اس صورت میں یہ مباحث بھی منطق کے مباحث میں سے ہو جائیں گی۔ **قولہ لکن الصحیح الخ** شارح تفتازانی اس عبارت میں موضوع اصول فقہ کے بارے میں اختلاف کو ذکر کر رہے ہیں (۱) علامہ آمدی شافعی صاحب الاحکام نے کہا ہے کہ اصول فقہ کا موضوع فقط ادلہ اربعہ ہیں اور اصول فقہ میں احکام کے احوال سے بحث نہیں کی جائے گی بلکہ احکام کا صرف تصور کافی ہے اور یہ تصور اس لیے ضروری ہے تا کہ حکم کا اثبات کیا جاسکے (اگر اپنے مذہب کے ہوں) یا ان کی نفی کی جاسکے (اگر غیر کے مذہب کے ہوں) کیونکہ حکم کا اثبات بالدلیل یا نفی بغیر تصور کے ناممکن ہے اس لیے تصور تو ضروری ہے البتہ اس کی تصدیق اور قضیہ کلیہ بنا کر اصول فقہ کا مسئلہ بنانا یہ کوئی ضروری نہیں ہے (۲) دوسرا مذہب یہ ہے کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ اربعہ اور احکام دونوں ہیں یہی مذہب جمہور ہے اور اسی کو مصنف اور شارح نے راجح قرار دیا ہے شارح اس کے صحیح ہونے پر دلیل قائم کر رہے ہیں کہ جب ہم نے ادلہ کی طرف رجوع کیا اور ان کو عام کیا تو ہم نے کل چار ادلہ حاصل کیے اور احکام میں رجوع کیا تو کل پانچ اقسام نکلے پھر ہم نے ان مباحث میں غور وفکر کیا جو ادلہ کے مثبت للاحکام ہونے کی کیفیت کے ساتھ تعلق پکڑتے ہیں تو ہم نے دیکھا کہ بعض احوال اور مباحث تو ادلہ کی طرف راجع تھے اور بعض احوال احکام کی طرف راجع تھے جیسا کہ مصنف نے قضیہ کلیہ کی تحصیل کے ضمن میں اس کو مفصلا بیان فرمایا تھا تو جب مباحث متعلقہ بکیفیۃ اثبات ادلہ للاحکام میں سے بعض مباحث کا تعلق ادلہ سے ہے اور بعض کا احکام سے ہے تو اصول فقہ کا موضوع بھی ادلہ اور احکام دونوں کو ہونا چاہئے تو ادلہ کو مقاصد سے اور احکام کو لواحق سے بنانا تحکم (حکم بلا دلیل) اور سینہ زوری ہے زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ مباحث ادلہ اکثر اور اہم ہیں'' اس بات کو تو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں لیکن ادلہ کے مباحث کا اکثر اور اہم ہونا اس بات کا تقاضہ نہیں کرتا کہ وہ بالاصالۃ والاستقلال موضوع بن جائے اور احکام موضوع نہ ہوں لہٰذا صحیح قول یہ ہے کہ ادلہ اور احکام دونوں موضوع ہیں البتہ ادلہ کے مباحث اکثر اور اہم ہیں۔ **قولہ ان ارید بالحکم هذا كلام لا حاصل لہ** غرض شارح تفتازانی حسب عادۃ مصنف پر اشکال وارد کرنا ہے کہ مصنف نے جو متن میں یہ کلام کی ہے کہ اگر حکم سے مراد خطاب اللہ ہو تو ثبوت حکم سے مراد ثبوت حکم من الادلہ باعتبار علمنا ہوگا نہ کہ نفس الامر اور واقع میں کیونکہ خطاب اللہ قدیم ہے وہ کسی چیز سے ثابت نہیں ہوسکتا اگر حکم کا معنی ما ثبت بالخطاب ہو تو ثبوت علم سے مراد غلبہ ظن ہوگا کیونکہ اگر ثبوت نفس الامری مراد لیا جائے تو ادلہ ثلاثہ (کتاب سنت اجماع) تو حکم کیلئے مثبت ہوسکتے ہیں قیاس مثبت نہیں بلکہ

مظہر ہوتا ہے مصنف کی اس ساری تقریر اور سوال و جواب کا مدار اور بنیاد اس بات پر ہے کہ ادلہ شرعیہ مثبت للحکم ہوں حالانکہ ہم گذشتہ اوراق میں بیان کر چکے ہیں کہ ادلہ شرعیہ حکم شرعی کیلئے مثبتات نہیں ہوتی صرف معرفات اور امارات ہوتی ہیں یعنی حکم کے علم پر نشانی ہوتے ہیں ان سے واقع اور نفس الامر میں حکم ثابت نہیں ہوتا بلکہ اصل مؤثر و مثبت حکم ذات باری تعالی ہے لہٰذا جب ادلہ شرعیہ سے حکم ثابت ہی نہیں ہوتا تو پھر یہ تاویل کرنا کہ ثبوت سے ثبوت علم مراد ہے یا غلبہ ظن مراد ہے یہ کلام لا حاصل ہے اس سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا۔ ولوسلم انھا ادلۃ حقیقیۃ اور اگر تسلیم کر بھی لیا جائے کہ ادلہ شرعیہ معرفات امارات نہیں بلکہ مثبتات ہیں ان سے حقیقۃ حکم ثابت ہوتا ہے تو پھر بھی ان تاویلات کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ دلیل کا معنی یہی ہے کہ جو کسی حکم کے ثبوت کے علم کا فائدہ دے دلیل نفس حکم کے ثبوت کا فائدہ نہیں دیتی بلکہ علم ثبوت الحکم کا فائدہ دیتی ہے اس لئے کہ یہاں بھی ادلہ علم ثبوت حکم کا فائدہ دیں گی۔ لہٰذا اب یہ اشکال وارد نہیں ہوگا کہ حکم بمعنی خطاب اللہ قدیم ہے اور وہ قدیم ہونے کی وجہ سے دلیل سے ثابت نہیں ہوسکتا کیونکہ دلیل حادث ہے یہ اشکال اس لیے وارد نہیں ہوگا کہ ہم نے دلیل سے خطاب اللہ کو تو ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ نفس خطاب اللہ تو پہلے ہی سے ثابت ہے ہم نے تو دلیل کے ساتھ صرف اس کا علم ثابت کرنا ہے اس لیے اشکال نہیں ہوسکتا زیادہ سے زیادہ ہمیں یہ تاویل کرنی پڑیگی کہ علم میں تعمیم کرنی پڑے گی اس سے ادراک جازم اور راجح دونوں مراد ہوں گے تاکہ یہ علم قطعی اور ظنی دونوں کو شامل ہو جائے اور تمام ادلہ میں عام ہو جائے مقصد یہ ہوگا کہ وہ ادلہ علم ثبوت الحکم کا فائدہ دیتے ہیں خواہ علم قطعی (ادراک جازم) کا فائدہ دیں (کمافی ادلہ ثلاثہ) خواہ وہ علم ظنی کا فائدہ دیں (ادراک راجح) جیسا کہ قیاس ہے، وھذا لایتفاوت بقدم الحکم وحدوثہ مقصد یہ ہے کہ دلیل کا کسی شئی کے ثبوت کے علم کا فائدہ دینا ہر حال میں ہے خواہ حکم قدیم ہو تب بھی دلیل اس کے ثبوت کے علم کا فائدہ دے گی حکم حادث ہو تب بھی دلیل سے اس کا علم ثابت ہوگا نفس حکم اس سے ثابت نہیں ہوگا اور آخر کار مصنف بھی اسی تاویل کی طرف مضطر ہو گیا اس نے بھی علم مراد لے کر اس میں تعمیم کی ہے ۔حیث قال فنقول نرید فی الجمیع اثبات العلم او غلبۃ الظن ولیس معنی الدلیل مقصد یہ ہے کہ اگر حکم سے حکم حادث مراد لے لیں جیسا کہ مصنف کی کلام سے معلوم ہو رہا ہے کہ انہوں نے حکم کو ما ثبت بالخطاب کے معنی میں کیا ہے تب بھی دلیل اس کی ذات کے نفس ثبوت کا فائدہ نہیں دے گی بلکہ علم ثبوت حکم کا فائدہ دے گی نفس ثبوت اور وجود خارجی صرف علل خارجیہ سے ہی ثابت ہوتا ہے مثلا وجود شمس علت ہے وجود نھار کیلئے لہٰذا یہ علت اور دلیل واقع اور نفس الامر میں وجود نھار کیلئے مفید ہوگی بخلاف ادلہ شرعیہ کے وہ وجود اور ثبوت کیلئے مفید نہیں ہوتی وجود حکم من جانب اللہ ہوتا ہے یہ صرف اس کیلئے علامت اور نشانی بنتی ہیں جواب! تفتازانی صاحب نے مصنف پر جو اعتراض کیا ہے وہ غلط ہے مصنف کی کلام لا حاصل نہیں ہے بلکہ مفید ہے سب سے پہلے ہم عرض کرتے ہیں کہ تفتازانی صاحب آپ کا محبوب مشغلہ چونکہ مصنف پر اعتراض کرنا ہے اسی شوق میں آپ اپنا

ماضی بھی بھول جاتے ہیں کیونکہ قبل ازیں خود آپ یہ عبارت تحریر کر چکے ہیں **ثم الثلاثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام الخ** فسی تفتازانی ماذکرہ من قبل نیز ہم یہ عرض کرتے ہیں کہ تحقیق مصنف مفید ہے کیونکہ مصنف کی تحقیق دو امرین پر مبنی ہے پہلی بات تو یہ ہے احکام کی نسبت ادلہ شرعیہ کی طرف ہوتی ہے ثبوتا وانتفاء مقصد یہ ہے کہ عرف فقہاء واصولیین میں ادلہ شرعیہ کو مثبت احکام اور نافی للاحکام کہا جاتا ہے (۲) دوسری بات یہ ہے کہ ثبوت حکم سے مراد ثبوت نفس الامری (حقیقی) اور واقعی نہیں ہے بلکہ ثبوت فی الجملہ ہے ان دو باتوں سے اتنی بات ثابت ہوگئی کہ حکم کی نسبت ہوتی ہے ادلہ کی طرف اب سوال یہ پیدا ہوا حکم کا ثبوت ادلہ سے کس طریقہ پر ہوتا ہے اس کی تفصیل کی ضرورت تھی مصنف نے وہی تحقیق وتفصیل بیان فرمائی کہ اگر حکم بمعنی خطاب اللہ ہو تو ثبوت حکم من ادلہ سے مراد ثبوت علم ہوگا اور اگر حکم بمعنی ماثبت بالخطاب ہو تو ثبوت حکم سے مراد غلبہ ظن ہوگا لہٰذا مصنف کی یہ ساری بحث اور کلام مفید ہے نیز شارح کا یہ دعوی کہ دلائل شرعیہ صرف امارات ہیں مفید ثبوت حکم نہیں ہیں یہ غلط ہے بلکہ یہ اہل فلسفہ کا چھوڑا ہوا شوشہ ہے وہ اپنے ادلہ کو قوی کرنے اور ادلہ شرعیہ کو کمزور کرنے کیلئے کہتے ہیں کہ ہمارے ادلہ تو مثبتہ ہیں لیکن ادلہ شرعیہ ادلہ حقیقیہ نہیں ہیں اور نہ ہی وہ مفید لثبوت الحکم فی الواقع ہیں بلکہ وہ صرف ظن کا فائدہ دیتی ہیں یہ سب کچھ انہوں نے سوچی سمجھی سازش کے تحت پروپیگنڈہ کیا تاکہ ادلہ شرعیہ کو کمزور کیا جاسکے لیکن ہمارا ایمان ہے دلائل شرعیہ قرآن وسنت خصوصاً احادیث متواترہ اور احادیث مشہورہ ادلہ حقیقیہ ہیں مثبتہ للاحکام اور مفید یقین ہیں اسی وجہ سے ان کا منکر کافر اور مخلد فی النار ہوگا اس سے معلوم ہوا کہ ادلہ شرعیہ مفید یقین ہیں اگر ظنی ہوتیں تو اللہ تعالیٰ ان کے انکار پر اتنی بڑی سزا تجویز نہ فرماتے لانہ عادل رحیم لایظلم علی احد لانہ لیس بظلام العبید۔

﴿متن توضیح﴾

واعلم انی لما وقعت فی مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعک بعض مباحثها التی لا یستغنی الخ مصنف فرماتے ہیں کہ جب میں موضوع اور مسائل کے مباحث میں پڑ گیا ہوں تو میرا ارادہ یہ ہے کہ موضوع کے متعلق چند مباحث بیان کردوں اگرچہ ان مباحث کا اس فن کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے لیکن محصل اور طالب علم ان مباحث سے مستغنی نہیں ہو سکتا اس لیے افادہ محصل کیلئے بیان کر رہا ہوں مصنف نے تین مباحث ذکر کی ہیں اور تینوں جمہور علماء کے اقوال کے خلاف ہیں (البحث الاول) یہ ہے کہ علم واحد کیلئے متعدد موضوع ہو سکتے ہیں یا نہ مصنف فرماتے ہیں کہ علماء محققین نے یہ فرمایا ہے کہ ایک علم کیلئے اشیاء متعددہ موضوع بن سکتی ہیں یہ جائز ہے وہ دلیل یہ بیان کرتے ہیں علم طب ایک علم ہے اس کے موضوع

دو ہیں ایک بدن الانسان اور دوسرا ادویہ کیونکہ علم طب میں بدن انسان اور ادویہ دونوں کے احوال سے بحث ہوتی ہے ثابت ہوا کہ علم واحد کیلئے اشیاء متعددہ موضوع بن سکتی ہیں **وھذا غیر صحیح** مصنف اپنی تحقیق بیان فرمارہے ہیں کہ میرے نزدیک علی الاطلاق یہ کہنا کہ ہر علم کا موضوع متعدد ہو سکتے ہیں یہ صحیح نہیں ہے بلکہ بعض صورتوں میں علم واحد کا موضوع اشیاء متعددہ ہوسکتی ہیں اور بعض صورتوں میں جائز نہیں ہے **والتحقیق** سے مصنف اس کی تفصیل بیان کررہے ہیں تحقیق یہ ہے کہ مجوث عنہ (یعنی وہ چیز جس کے احوال اور عوارض ذاتیہ سے علم میں بحث کی جارہی ہے بعنوان دیگر موضوع) دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو مجوث عنہا اضافت شئی الی شئی آخر ہوگا (یعنی موضوع ایسی چیز بن رہی ہوگی جس کی اضافت اور نسبت ہوگی کسی دوسری چیز کی طرف) یا موضوع اضافت شئی الی آخر نہیں ہوگا اگر موضوع اضافۃ شئی الی شئی آخر ہے تو پھر دو صورتیں ہیں یا تو وہ عوارض جن کو مجوث عنہا میں دخل ہے دونوں مضافین سے ناشی (پیدا) ہونگے یعنی بعض عوارض ومباحث واحوال کا تعلق ایک اضافت (مضاف) سے ہوگا اور بعض کا دوسری اضافت (مضاف) کے ساتھ یا تمام عوارض ومباحث کا تعلق صرف ایک مضاف کے ساتھ ہوگا اگر عوارض کا تعلق دونوں مضافین سے ہے تو اس صورت میں علم واحد کا موضوع متعدد ہوسکتا ہے اور دونوں مضافین علم کا موضوع ہوں گے مثلاً اصول فقہ اس میں مجوث عنہا (مضاف) اضافۃ شئی الی شئی آخر ہے کیونکہ اس میں اثبات ادلہ للحکم سے بحث ہوتی ہے تو اثبات ادلہ کی اضافت ونسبت ہے الی الحکم اسی کو اضافت شئی الی شئی آخر کہا جاتا ہے پھر وہ عوارض جن کو اس اضافت (اثبات) میں دخل ہے ان میں سے بعض کا تعلق ادلہ سے ہے جیسے عموم وخصوص اشتراک وغیرہ اور بعض کا تعلق احکام سے ہے جیسے عبادۃ وعقوبت وغیرہ لہٰذا اس علم میں دونوں کے احوال سے بحث ہوگی اور دونوں اس علم کا موضوع بنیں گے ادلہ بھی اور احکام بھی اگر مجوث عنہا (موضوع) اضافت شئی الی شئی آخر ہے لیکن عوارض ذاتیہ جن کو مجوث عنہا میں دخل ہے وہ دونوں مضافین سے ناشی نہیں ہیں بلکہ ان کا تعلق صرف ایک مضاف سے ہے اس صورت میں موضوع علم ایک ہوگا تعدد موضوع جائز نہیں ہے جیسے منطق کا موضوع ایصال تصور الی تصور آخر ہے اس میں مجوث عنہا ایصال ہے جو کہ مضاف ومنسوب ہے الی تصور آخر لیکن جو عوارض ذاتیہ مجوث عنہا کے ساتھ متعلق ہیں ان سب کا تعلق تصور موصل سے ہے جو کہ احد المضافین ہے (جیسا کہ مصنف متن میں اس کی وضاحت کرچکے ہیں) لہٰذا منطق کا موضوع صرف ایک ہوگا وہ ہے تصور موصل اسی طرح اگر مجوث عنہا اضافت شئی الی شئی آخر نہ ہو بلکہ موضوع مفرد ہو تب بھی تعدد موضوع جائز نہیں ہے بلکہ موضوع واحد ہوگا جیسے فقہ کا موضوع فعل المکلف ہے حاصل ایں کہ کل تین صورتیں ہیں (۱) مجوث عنہا اضافۃ شئی الی شئی ہو اور عوارض ناشی من کلا المضافین ہوں دریں صورت تعدد موضوع جائز ہے (۲) مجوث عنہا اضافت شئی ہو اور (عوارض) ناشی من احد المضافین ہوں اس صورت میں تعدد موضوع جائز نہیں (۳) مجوث عنہا اضافت شئی نہ ہو اس صورت میں بھی تعدد

موضوع جائز نہیں ہے **لان اتحاد العلم الخ** سے مصنف عدم تعدد موضوع کی دلیل بیان کر رہے ہیں خلاصہ یہ ہے علم کا اتحاد واختلاف مسائل اور معلومات کے اتحاد اور اختلاف پر موقوف ہے اگر معلومات ومسائل ایک جیسے ہیں تو علم بھی واحد اگر معلومات مختلف ہیں تو علم بھی مختلف ہوں گے پھر مسائل اور معلومات کا اتحاد واختلاف موقوف ہے موضوع کے اتحاد واختلاف پر اگر موضوع ایک ہے تو معلومات ومسائل بھی ایک اور اگر موضوع مختلف ہے تو مسائل بھی مختلف اور ضابطہ یہ ہے کہ کسی شئی کے موقوف علیہ کا موقوف علیہ بھی اس شئی کیلئے موقوف علیہ ہوتا ہے لہذا علم کا اتحاد واختلاف موضوع کے اتحاد واختلاف پر موقوف ہوگا اب اگر ایک علم کے موضوع متعدد ہوں تو تعدد واختلاف موضوع تقاضا کرے گا تعدد اختلاف علم کا حالانکہ ہم تو اس کو علم واحد فرض کر چکے ہیں اسی بناء پر کہا گیا ہے کہ علم واحد کیلئے صرف ایک موضوع ہوگا ایک سے زیادہ نہیں کیونکہ اختلاف موضوع سے اختلاف علم واجب ہے **وان ارید** سے اشکال کا دفعیہ ہے کہ کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ آپ کا یہ قول کہ اختلاف اور تعدد موضوع سے علم متعدد ہو جاتا ہے قابل تسلیم نہیں ہے کیونکہ ہم ایک علم کے بارے میں یہ اصطلاح بنا لیتے ہیں کہ وہ علم واحد ہے تو ہماری اصطلاح کے مطابق تو وہ علم واحد ہے اگر چہ اس علم کے مسائل ومعلومات میں کوئی جہت مشترکہ نہ ہو اگر چہ موضوع متعدد بھی کیوں نہ ہوں لہٰذا یہ کہنا کہ تعدد موضوع سے تعدد علم واجب ہے صحیح نہیں۔ مصنف نے جواب دیا کہ اگر کوئی شخص ایسی اصطلاح بنا لیتا ہے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ مسائل ومعلومات کے اختلاف کے باوجود اس علم کو واحد قرار دیدینا بغیر کسی جہت مشترکہ کے اس کا کوئی شخص بھی قائل نہیں ہے لہٰذا یہ اصطلاح معتبر نہیں ہے۔ **علی ان لکل** سے دوسری وجہ بطلان بیان کی اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے پھر تو ہر شخص کو اصطلاح بنانے کا حق حاصل ہوگا کہ وہ مختلف علوم کو جمع کر کے اصطلاح بنا لے کہ یہ علم واحد ہے کیونکہ ان مسائل ومعلومات کا کسی جہت واحد میں مربوط ہونا تو کوئی ضروری نہیں ہے اب اگر کوئی شخص یہ اصطلاح بنا لے کہ علم فقہ اور علم ھندسہ ایک ہی علم ہیں اور اس کے موضوع متعدد ہیں فعل مکلف اور مقدار تو آپ کو اس کی بات ماننی پڑے گی کیونکہ ہر ایک کو اصطلاح بنانے کی آپ نے آزادی دے دی ہے۔ **وما اوردوا من النظیر** سے مصنف جمہور محققین کی دلیل کا جواب دے رہے ہیں کہ آپ نے جو علم طب کی نظیر پیش کی ہے وہ درست نہیں ہے کیونکہ علم طب کا موضوع واحد ہے وہ ہے بدن الانسان ادویہ علم طب کا موضوع نہیں ہے بلکہ اس کے عوارض ذاتیہ میں سے ہے کیونکہ ادویہ سے بحث اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ کونسی دوائی بدن کو صحت مند بناتی ہے اور کونسی دوائی بیمار بناتی ہے تو ان ادویات کا تعلق احوال بدن سے ہے لہٰذا یہ عوارض ذاتیہ میں سے ہیں نہ کہ موضوع سے یہ دلیل درست نہیں ہے مصنف نے تعدد موضوع کی تحقیق میں اضافت شئی الی شئی کی دو مثالیں بیان کی ہیں ایک اصول فقہ کے موضوع اثبات الادلۃ للاحکام کی اور دوسری منطق کے موضوع ایصال تصور الی تصور کی ان دونوں کو اکٹھا بیان کرنے سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ ان دونوں میں تعدد موضوع جائز ہے

بلکہ تعدد موضوع اول صورت میں جائز ہے اور ثانی صورت (ایصال تصور الی تصور) میں تعدد موضوع جائز نہیں ہے اس صورت کو ماتن نے ذکر نہیں کیا کیونکہ موضوع اگر چہ اضافت شئی الی شئی ہے لیکن عوارض ناشی من احد المضافین ہیں ان دونوں کو اکٹھا بیان کرنے کی وجہ صرف یہ ہے کہ دونوں کا مجوث عنہا اضافت شئی الی شئی آخر ہے (فتفکر ایھا اللبیب)

﴿شرح تلویح﴾

قولہ واعلم هذه ثلاثه مباحث غرض شارح تفتازانی توضیح متن! سب سے پہلے شارح یہ ذکر کر رہے ہیں کہ مصنف نے جو تین مباحث ذکر کیے ہیں تینوں کا تعلق موضوع سے ہے پہلی بحث اس بارے میں ہے کہ علم واحد کا موضوع متعدد اشیاء ہوسکتی ہیں یا نہیں دوسری بحث، حیثیت، کے بارے میں جو موضوع میں ذکر کی جاتی ہے تیسری بحث ایک شئی متعدد علوم کا موضوع بن سکتی ہے یا نہیں پھر کہا کہ یہ تینوں مباحث مصنف کی اپنی تحقیقات ہیں جو کہ جمہور محققین کی تحقیقات کے خلاف ہیں پھر **یتعجب منها الناظر** سے شارح یہ فرمار ہے ہیں کہ جو شخص قوم کی کلام سے واقف ہے وہ اگر مصنف کی ان تحقیقات میں نظر وفکر کرے تو وہ تعجب وحیرت میں پڑ جائے گا۔ تبصرہ! حسب عادت شارح تفتازانی یتعجب منھا الناظر سے علامہ صدر الشریعہ پر طنز کر رہا ہے لیکن اگر ناظر ان تحقیقات میں نظر انصاف کرے تو اس کو لطائف بدیعہ وعجیبہ حاصل ہوں گے بڑی دقیق مباحث ہیں الاول سے بحث اول کی تقریر ہے خلاصہ تقریر یہ ہے کہ علی الاطلاق تعدد موضوع کو جائز قرار دینا یہ درست نہیں ہے بلکہ تحقیق یہ ہے کہ یہاں تین صورتیں ہیں ایک صورت میں تعدد موضوع جائز ہے دوصورتوں میں جائز نہیں ہے۔ تفصیل یہ ہے مجوث عنہ فی العلم اضافت بین الشیئین ہوگی یا نہ اگر مجوث عنہ اضافت بین شیئین ہو تو اس کی دوصورتیں ہیں یا وہ عوارض جن کو مجوث عنہ میں دخل ہے ان میں سے بعض ناشی ہوں گے ایک مضاف سے اور بعض ناشی ہوں گے من المضاف الاخر یا ایسا نہیں ہوگا بلکہ تمام عوارض ناشی ہوں گے ایک ہی مضاف سے اگر مجوث عنہ اضافت بین شیئین ہے اور بعض عوارض ایک مضاف سے پیدا ہور ہے ہیں اور بعض دوسرے سے تو اس صورت میں موضوع متعدد ہوگا اور دونوں مضاف موضوع بنیں گے جیسا کہ اصول فقہ کا موضوع اثبات ادلہ للاحکام ہے یہ اضافت بین شیئین ہے ای ادلۃ من حیث انہ منسوب الی الاحکام اور وہ احوال جن کو اثبات میں دخل ہے بعض ناشی من الدلیل ہیں جیسے عموم واشتراک اور تواتر وغیرہ اور بعض احوال ناشی من الحکم ہیں مثلاً عقوبت عبادت وغیرہ لہٰذا یہاں موضوع متعدد ہوگا اور دونوں مضافین (ادلہ اور احکام) اصول فقہ کا موضوع بنیگے یہ پہلی صورت ہے اور اس میں تعدد موضوع جائز ہے (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ مجوث عنہ اضافت تو ہو لیکن وہ احوال جن کو مجوث عنہ میں دخل ہے وہ مضافین سے پیدا نہ ہور ہے ہوں بلکہ ایک ہی مضاف سے پیدا ہور ہے ہوں تو اس صورت میں ایک

ہی موضوع ہوگا تعدد موضوع جائز نہیں ہوگا جیسے منطق کا موضوع ایصال تصور الی تصور اس میں اضافت بین شیئین تو ہے (ایصال الی تصور آخر) لیکن وہ عوارض جن کو مبحوث عنہ میں دخل ہے وہ صرف ایک مضاف یعنی تصور موصل سے ناشی ہیں اور سب کا رجوع اسی طرف ہے دوسرے مضاف تصور موصل الیہ سے کوئی عارض ناشی نہیں ہے جیسا کہ مصنف نے تقریر کی لہٰذا موضوع بھی صرف تصور موصل ہی ہوگا یہ دوسری صورت ہے جس کو مصنف نے متن میں ذکر نہیں کیا مصنف نے صرف دو صورتیں بنائی ہیں (۳) اگر مبحوث عنہ بالکل اضافت ہی نہ ہو تو بھی تعدد موضوع جائز نہیں ہوگا بلکہ موضوع واحد ہوگا جیسے فقہ کا موضوع فعل المکلف وجوب حرمت وغیرہ یہ تیسری صورت ہے اس میں بھی تعدد موضوع جائز نہیں ہے وجہ یہ ہے اختلاف اور تعدد موضوع واجب کرتا ہے اختلاف مسائل اور تعدد معلومات کو اور تعدد معلومات لازم کرتا ہے اختلاف اور تعدد علم کو کیونکہ معلومات جب متعدد ہوں گے تو لازماً علم بھی متعدد ہوگا اور معلومات سے مراد مسائل ہی ہیں تو نتیجہ یہ نکلے گا کہ اختلاف موضوع مستلزم ہے اختلاف علم کو جب موضوع متعدد ہوگا تو علم بھی متعدد ہوگا حالانکہ علم کو تو واحد فرض کیا گیا تھا تو ثابت ہوا کہ جب علم واحد ہوگا تو موضوع بھی واحد ہوگا موضوع متعدد نہیں ہوسکتا فثبت المدعی۔ فائدہ! شارح تفتازانی کی تقریر کے مطابق تعدد موضوع وعدم تعدد کے اعتبار سے یہاں تین صورتیں بنتی ہیں جب کہ مصنف کی تقریر کے مطابق دو شقیں بنتی ہیں (۱) اگر مبحوث عنہ اضافت بین شیئین ہے تو تعدد موضوع جائز ہے خواہ عوارض ناشی من کلا المضافین ہوں یا من احد المضافین تو مصنف کی تقریر کے مطابق منطق کا موضوع ایصال بھی تعدد موضوع کی مثال ہوگا جب کہ شارح کی تقریر کے مطابق یہ تعدد موضوع کی مثال نہیں ہے بلکہ عدم تعدد کی مثال ہے (۲) دوسری شق کہ مبحوث عنہ اضافت نہ ہو دونوں کی تقریر میں تین فرق ہیں (۱) مصنف کی تقریر دو شقوں پر مبنی ہے تفتازانی کی علی ثلاثہ شقوق (۲) مصنف کی تقریر کے مطابق منطق کا موضوع بھی متعدد ہوگا مثل موضوع اصول فقہ بخلاف تقریر تفتازانی کیونکہ دریں صورت منطق کا موضوع واحد ہوگا متعدد نہیں ہوگا (۳) مصنف کی تقریر کے مطابق تعدد موضوع مشروط بشرط واحد ہوگا وھو ان یکون الموضوع اضافۃ بین شیئین اور تفتازانی کی تقریر کے مطابق تعدد موضوع مشروط بشرطین ہوگا (۱) اضافت (۲) ان یکون العوارض بعضھا ناشیۃ عن احد المضافین وبعضھا عن الآخر۔ **وفیہ نظر** یہاں سے شارح تفتازانی حسب عادۃ مصنف پر اشکال کر رہے ہیں تین اشکال کر رہے ہیں **اعتراض اول!** اعتراض اول کا منشاء مصنف کے وہ دو مقدمے ہیں جو اس نے متن میں ذکر کیے پہلا مقدمہ اختلاف موضوع مستلزم ہے اختلاف مسائل کو، اختلاف مسائل مستلزم ہے اختلاف علم کو (المقدمۃ الثانیہ) ہم سوال کرتے ہیں کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ اختلاف مسائل واجب کرتا ہے اختلاف علم کو اس اختلاف مسائل سے آپ کی کیا مراد ہے اگر آپ کہتے ہیں کہ ہماری مراد اختلاف مسائل سے تکثر مسائل ہے تو ہم آپ کا مقدمہ ثانیہ تسلیم نہیں کرتے کہ اختلاف مسائل (بمعنی کثرت مسائل) یہ مستلزم

ہے اختلاف علم کو کیونکہ ظاہر و بدیہی بات ہے کہ علم واحد کے مسائل کثیر و لاکھوں کی تعداد میں ہوتے ہیں لیکن اس کے باوجود وہ علم واحد کہلاتا ہے اور اگر آپ کہتے ہیں کہ تکثر مسائل سے ہماری مراد مسائل کا عدم تناسب ہے کہ اگر مسائل کثیرہ ہوں اور وہ مسائل آپس میں مناسبت نہ رکھتے ہوں تو ان مسائل کا ایسا اختلاف مستلزم ہے اختلاف علم کو تو ہم آپ کا مقدمہ ثانیہ تو تسلیم کرتے ہیں لیکن مقدمہ اولی تسلیم نہیں کرتے کہ تعدد اور اختلاف موضوع مستلزم ہے اختلاف مسائل کو بایں معنی کہ اگر موضوع متعدد و کثیر ہوں تو مسائل بھی مختلف ہو جائیں اور ان کی آپس میں کوئی مناسبت اور ربط نہ ہو بلکہ ہم کہتے ہیں کہ تکثر اور تعدد موضوع کی دو صورتیں ہیں (۱) موضوعات متعدد اور کثیر ہوں اور ان موضوعات کثیرہ کا آپس میں کوئی تناسب اور ایک دوسرے سے کوئی ربط نہ ہو اس صورت میں بالاتفاق تعدد موضوع مستلزم ہے تعدد اور اختلاف مسائل کو جب موضوعات میں کوئی تناسب نہیں ہے تو مسائل میں بھی اختلاف ہوگا بمعنی عدم مناسبۃ بین المسائل (۲) موضوعات متعدد اور کثیر ہوں لیکن وہ سب آپس میں متناسب ہوں اور ایک دوسرے سے مربوط ہوں اس صورت میں ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تکثر اور تعدد موضوعات مستلزم ہے اختلاف مسائل کو (بمعنی عدم تناسب) بلکہ اس صورت میں جائز ہے کہ موضوعات کثیرہ متناسبہ ہوں لیکن علم واحد ہو اور اس کے مسائل کا اختلاف نہ ہو بلکہ تمام مسائل آپس میں متناسب ہوں کیونکہ قوم نے تصریح کی ہے کہ اشیاء کثیرہ متعددہ علم واحد کا موضوع بن سکتی ہیں بشرطیکہ ان کا آپس میں تناسب ہو پھر تناسب کی دو صورتیں ہیں (۱) تمام موضوعات کثیرہ ایک ذاتی (جنس وغیرہ) میں مشترک ہوں مثلاً علم ھندسہ کا موضوع تین اشیاء ہیں (۱) خط (۲) سطح (۳) جسم تعلیمی (طول، عرض، عمق) یہ تینوں ذاتی میں مشترک ہیں وہ ہے، ،مقدار، ، کہ سب مقدار سے متعلق ہیں اور مقدار سے مراد کم متصل قار الذات ہے کم بمعنی مقدار پھر اس کی دو قسمیں ہیں (۱) کم منفصل جیسے اعداد (۲) کم متصل پھر کم متصل کی دو قسمیں ہیں (۱) قار الذات یعنی جس کے تمام اجزاء زمانہ واحد میں جمع ہو سکتے ہیں جیسے خط جسم تعلیمی وغیرہ (۲) غیر قار الذات یعنی جس کے اجزاء زمان واحد میں جمع نہ ہو سکیں جیسے خود زمانہ ہے اس کے اجزء فی زمان واحد جمع نہیں ہو سکتے اب یہ تینوں متعدد ہیں لیکن سب ایک جنس میں شریک ہونے کی وجہ سے آپس میں متناسب ہیں لہٰذا یہ جس علم کا موضوع ہیں (ھندسہ) وہ علم واحد کہلاتا ہے (۲) دوسری صورت تناسب کی یہ ہے کہ وہ تمام موضوعات کثیرہ کسی عرضی میں مشترک ہوں مثلاً علم الطب کا موضوع ان اشیاء کثیرہ کو بنالیا جائے (۱) بدن انسان (۲) اجزاء انسان (۳) اغذیہ (۴) ادویہ (۵) امزجہ (۶) ارکان، ارکان سے مراد اخلاط اربعہ ہیں (۱) سوداوی (۲) صفراوی (۳) بلغمی (۴) دموی یہ تمام اشیاء کثیرہ ایک عرضی میں شریک ہیں وہ ہے ان کا منسوب الی الصحۃ ہونا جو کہ اس علم کی غرض وغایت ہے اس سے ثابت ہوا کہ اگر موضوعات متعدد ہوں اور آپس میں متناسب ہوں تو ایسا تعدد جائز ہے اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ جو حضرات تعدد موضوع کے قائل ہیں وہ بھی شرط لگاتے ہیں کہ ان موضوعات کا آپس میں تناسب ہو بغیر

تناسب کے کوئی بھی تعدد کا قائل نہیں ہے۔ **اعتراض دوم** وان لیس لاحد جب ثابت ہو گیا کہ جو حضرات تعدد موضوع کے قائل ہیں وہ بھی معنی وحدت اور تناسب کی رعایت کرتے ہیں تو مصنف کا یہ قول کہ پھر تو ہر شخص کو اجازت ہو گی وہ اپنی اصطلاح بنالیں اور یوں کہدے کہ فقہ اور علم ھندسہ علم واحد ہیں ان کا موضوع شیئین ہیں ایک فعل المکلف اور دوم مقدار جیسا کہ مصنف نے کہا علی ان اکل واحدان یصطلح علی ان الفقہ والھندسۃ علم واحد وموضوعہ شیئان فعل المکلف والمقدار الخ یہ قول مصنف بالکل باطل ہے کیونکہ جو بھی تعدد موضوع کا قائل ہے وہ تناسب بین الموضوعات الکثیرہ کو شرط قرار دیتا ہے بغیر تناسب کے ایسے ہی چند اشیاء کو ملا کر ایک علم کا موضوع بنالینا کسی کے ہاں بھی جائز نہیں ہے تو قول مصنف لغو ہے ۔ **اعتراض ثالث** ثم انہ فیما اور دالخ خلاصہ اشکال ثالث یہ ہے کہ مصنف کی کلام میں تناقض وتضاد ہے کیونکہ دعوی یہ کیا کہ تعدد موضوع باطل ہے لیکن جو دو مثالیں پیش کین ان دونوں میں موضوع متعدد ہیں ایک مثال تھی کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ واحکام ہیں اب ادلہ سے مفہوم دلیل تو مراد نہیں ہے کیونکہ اصول فقہ کے مسائل کے جو محمولات ہیں وہ نفس مفہوم دلیل کے عوارض ذاتیہ نہیں ہیں بلکہ وہ اس دلیل کے مصداق ہیں (کتاب ،سنہ، اجماع ،قیاس) کے اعراض ذاتیہ ہیں بعض اعراض ذاتیہ علی الانفراد کسی ایک دلیل کے ساتھ خاص ہوں گے بعض اعراض ذاتیہ کئی دلیلوں میں مشترک پائے جائیں گے یہی علی الانفراد والتشارک کا مطلب ہے تو ادلہ سے یہ چار ادلہ مراد لی جائیں گی لہذا اصول فقہ کے موضوع متعدد ہو گئے تو مثال دعوی کا عکس پیش کر رہی ہے اسی طرح منطق کا موضوع بھی متعدد ہے ایک تصور اور دوسرا تصدیق تو یہ مثال بھی اس کے دعوی کے خلاف ہے تو دونوں مثالیں مصنف کے اپنے قول (عدم تعدد موضوع) کے خلاف ہیں ۔ جواب ! شارح تفتازانی کے تینوں اعتراض لغو ہیں ہر اعتراض کا جواب ذکر کیا جاتا ہے (۱) سائل نے یہ سوال کیا کہ اختلاف مسائل سے آپ کی کیا مراد ہے تکثر مسائل یا عدم تناسب تو ہم عرض کرتے ہیں کہ ہماری مراد اختلاف مسائل سے عدم تناسب ہے کہ اگر موضوع متعدد ہو جائیں تو مسائل کا اختلاف (عدم تناسب) ہو جاتا ہے وجہ یہ ہے کہ ہر علم کی حقیقت اس کے مسائل ہی ہوتے ہیں اگر مسائل آپس میں غیر متناسب ہوں تو لازما ان کا عدم تناسب اور اختلاف اختلاف علم کا موجب ہو گا اور مسائل میں سے ہر مسئلہ دو جزؤں پر مشتمل ہوتا ہے ایک موضوع اور ایک محمول عام طور پر مسئلہ کا موضوع یا تو وہی موضوع علم ہوتا ہے یا اس کے انواع میں سے کوئی نوع ہوتی ہے اور مسئلہ کا محمول موضوع کے عوارض ذاتیہ میں سے کوئی عرض ذاتی بنتا ہے اگر مسائل کے ان دونوں جزؤں (موضوع اور محمول) میں آپس مین تناسب اور ربط واتحاد ہے تو ان کا اتحاد موجب ہے اتحاد علم کا اور اگر ان میں اختلاف اور عدم تناسب ہے خواہ اختلاف فی الموضوع ہو خواہ اختلاف فی المحمول ہو تو پھر علم بھی مختلف ہو جائے گا ۔ اب جس وقت مسائل کے محمولات راجع ہوں اضافت مخصوصہ کی طرف بعض ناشی عن احد المضافین ہوں اور بعض ناشی عن الآخر ہوں تو اس وقت موضوع متعدد ہو

گا لیکن علم واحد ہوگا کیونکہ یہاں دونوں مضافین کو موضوع بنانا ضروری ہے اس لئے اگر ایک کو بنالیا جائے دوسرے کو نہ بنایا جائے تو ترجیح بلا مرجح لازم ئے گی اور اگر ایک کے حالات اور عوارض ذاتیہ میں تاویل کر کے دوسرے کی طرف راجع کیا جائے تو ارتکاب تکلف ہے لہٰذا دونوں مضافین کو موضوع بنایا جائیگا پھر اگر دیکھا جائے تو یہاں موضوع متعدد ہیں لیکن حقیقت میں موضوع واحد ہے وہ ہے اضافت بین المضاف والمضاف الیہ (بین المضافین) لہٰذا جب موضوع واحد ہے تو مسائل اور محمولات بھی مناسب اور متحد ہوں گے کیونکہ ان سب کا رجوع ایک ہی اضافت کے مضافین کی طرف ہوگا گویا یہ سب ایک ہی موضوع کے احوال ہیں جب موضوع ومحمول کا تناسب ہے تو مسائل متحد و متناسب ہوں گے اور ان کے اتحاد کی وجہ سے علم بھی متحد ہوگا تو اس سے مصنف کا قول ثابت ہو گیا علم واحد کا موضوع بھی واحد ہوتا ہے اور جو اضافت بین الشیئین میں تعدد نظر آتا ہے یہ بادی النظر میں تو ہے لیکن حقیقت میں یہ تعدد نہیں بلکہ اس صورت میں بھی موضوع واحد ہے وہ ہے **الاضــافة** نیز شارح تفتازانی نے تعدد موضوعات پر دلیل پیش کرتے ہوئے کہا کہ خط سطح جسم تعلیمی ایک ذاتی میں مشترک ہیں لہٰذا اس تناسب کی وجہ سے تعدد موضوع جائز ہے تو عرض یہ ہے کہ یہاں تفتازانی کو مغالطہ ہوا ہے علم ھندسہ کا موضوع، خط، سطح وغیرہ نہیں ہے بلکہ علم ھندسہ کا موضوع وہی ذاتی ہے (الکم المتصل القارالذات) خط وغیرہ تو اس کے انواع ہیں یہ خود موضوع نہیں ہیں اور فن میں جس طرح خود موضوع کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے اسی طرح اس کے انواع کے عوارض ذاتیہ سے بھی بحث کی جاتی ہے یہ بھی درحقیقت موضوع کے عوارض ذاتیہ ہی سے بحث ہوتی ہے مثلاً نحو کا موضوع الکلمۃ ہے لیکن نحو میں اس کے انواع اسم فعل، حرف، کے عوارض ذاتیہ سے بھی بحث کی جاتی ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ نحو کا موضوع اسم، فعل، حرف ہوں بلکہ موضوع کلمہ ہی ہے یہ سب اس کے انواع ہیں اسی طرح علم ھندسہ کا موضوع بھی واحد وہ ہے المقدار یعنی کم متصل قار الذات شارح کا اس کو تعدد موضوع کی مثال بنانا درست نہیں ہے۔ اسی طرح شارح نے کہا تھا کہ اگر موضوع متعدد ہوں اور ایک عرض میں شریک ہوں تو بھی تعدد موضوع جائز ہے یہ بھی غلط ہے کیونکہ ہم سوال کرتے ہیں کہ عرض سے آپ کی کیا مراد ہے مطلق عرض یا کوئی خاص عرض اگر آپ کی مراد مطلق عرض ہے تو پھر ہم کہتے ہیں کہ فقہ اور علم ھندسہ ان دونوں کو بھی علم واحد قرار دیا جائے کیونکہ فقہ کا موضوع فعل مکلّف اور ھندسہ کا موضوع کم متصل قار الذات ہے اور یہ دونوں عرض ہونے میں شریک ہیں کیونکہ فعل مکلّف بھی عرض اور کم متصل بھی عرض ہے ان میں سے کوئی بھی جوہر نہیں ہے لہٰذا ان دونوں کو علم واحد کہنا چاہئے حالانکہ کوئی بھی ان کی وحدت کا قائل نہیں ہے اور اگر آپ عرض سے کوئی خاص عرض مراد لیتے ہیں تب بھی درست نہیں ہے کیونکہ تمام علوم عربیہ نحو صرف اشتقاق عروض وغیرہ ایک عرض خاص میں مشترک ہیں وہ ہے ان کے موضوع کا الفاظ ہونا۔ ان سب کی غرض وغایت احتراز عن الخطاء اللفظی ہے تو ان سب علوم کو علم واحد کہنا چاہئے کیونکہ یہ ایک خاص عرض میں

مشترک ہیں حالانکہ یہ بدیہی البطلان ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ اس قسم کا تناسب وحدۃ علم کیلئے کافی نہیں ہے **اشکال دوم کا** جواب یہ ہے کہ جناب والا اگر تعدد موضوع کو جائز قرار دیا جائے بغیر کسی مناسبت کے تو پھر یقیناً ہر شخص کو حق حاصل ہوگا کہ وہ فقہ اور ھندسہ کو علم واحد قرار دے آپ کس طرح اور کس قانون کے تحت اس کو روکیں گے **اعتراض ثالث** یہ تھا کہ کلام مصنف میں تضاد وتناقض ہے تو جواب یہ ہے کہ کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ موضوع فن کے مفہوم کے عوارض ذاتیہ فن میں بیان نہیں کیے جاتے بلکہ مفہوم کے جو مصادیق ہوتے ہیں ان کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے مثلاً کلمہ نحو کا موضوع ہے اب نحو میں کلمہ کے مفہوم کے عوارض ذاتیہ نہیں بیان کیے جاتے بلکہ اس کے جو مصداق ہیں اسم فعل حرف ان کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسم' فعل' حرف' نحو' کا موضوع بن جائیں بلکہ موضوع وہی کلمہ ہی ہوگا تو یہ مسلم بات ہے کہ مفہوم موضوع کے عوارض سے بحث نہیں ہوتی بلکہ موضوع کے انواع اور مصادیق کے عوارض سے بحث ہوتی ہے اسی طرح اصول فقہ میں بھی مفہوم دلیل کے عوارض ذاتیہ سے بحث نہیں ہوتی بلکہ اس کے مصادیق کتاب' سنت' اجماع' قیاس کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے لیکن موضوع پھر بھی دلیل ہوگا نہ کہ کتاب وسنت وغیرہ تو مثال میں بھی تعدد موضوع نہیں ہے اس لئے تناقض وتعارض فی کلام المصنف لازم نہیں آرہا۔

﴿متن توضیح﴾

ومنها انه قد تذکر الحیثیة مصنف مباحث ثلاثہ متعلقہ بالموضوع میں سے بحث ثانی کو بیان فرمارہے ہیں حاصل بحث یہ ہے کہ اکثر موضوعات میں قید حیث ذکر کی جاتی ہے اور اس قید حیثیت کے دو معنی ہیں (۱) کبھی موضوع کے ساتھ حیث کی قید اس لئے ذکر کی جاتی ہے کہ شئی موضوع اکیلے علم کا موضوع نہیں بن سکتی بلکہ وہ اس حیثیت کے ساتھ ملکر علم کا موضوع بنتی ہے بایں معنی کہ وہ حیثیت موضوع میں داخل ہوتی ہے اور اس کا جزء بنتی ہے مثلاً یوں کہا جائے کہ موجود من حیث انہ موجود علم الٰہی کا موضوع ہے یہاں من حیث انہ موجود والی قید حیثیت موضوع کا جزء ہے لہٰذا علم الٰہی میں موجود کے ان عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے گی جو موجود کو موجود ہونے کے بعد لاحق ہوتے ہیں جیسے وحدت کثرت وغیرہ۔ چونکہ اس صورت میں حیثیت خود موضوع کا ایک جزء ہے لہٰذا جس طرح خود موضوع کی ذات سے متعلق اس علم میں بحث نہیں کی جاسکتی اسی طرح اس کی جزء یعنی قید حیثیت کے بارے میں بھی اس علم میں بحث نہیں کی جاسکتی کیونکہ ضابطہ مسلمہ ہے کہ موضوع کی ذات اور اس کے اجزاء سے متعلق اس علم مین بحث نہیں جاسکتی بلکہ موضوع اور اس کی جزء یعنی قید حیثیت کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے گی (۲) دوسرا معنی حیثیت کا یہ ہے کہ کبھی موضوع کے ساتھ حیثیت کی قید اس لیے ذکر کی جاتی ہے کہ وہ ان عوارض

ذاتیہ کیلئے جو اس علم میں مبحوث عنہا ہیں بیان اور وضاحت بنتی ہے جزء نہیں بنتی موضوع فقط شئی محیث لہ ہوتی ہے یہ اس وقت ہوتا ہے کہ جب موضوع ایسا ہو کہ اس کے عوارض ذاتیہ کی متعدد انواع ہوں اور ایک علم میں اس کی ایک نوع کے عوارض ذاتیہ بیان کیے جا رہے ہوں تو اس وقت موضوع کے ساتھ حیثیت کی قید لگا کر اس نوع کو ذکر کر دیا جاتا ہے اور یہ وضاحت اور بیان کرتی ہے کہ اس علم میں جتنے عوارض ذاتیہ بیان کیے جا رہے ہیں وہ اسی نوع کے اعتبار سے ہیں اس کو حیثیت بیانیہ کہا جاتا ہے کیونکہ یہ حیثیت موضوع کا جزء نہیں ہے بلکہ بیان ہے اس لیے یہ خود بھی علم میں مبحوث ہوگی اور موضوع کے عوارض ذاتیہ میں شمار ہوگی مصنف نے اس کی دو مثالیں بیان فرمائی ہیں (۱) علم طب اس کا 'موضوع' بدن الانسان من حیث انہ یصح ویمرض ہے (۲) علم ھیئۃ کا موضوع اجسام عالم من حیث ان لھا شکلا ہے ان دونوں علموں کے موضوعات میں جو حیثیت مذکور ہے یہ حیثیت کی قسم ثانی یعنی حیثیت بیانیہ ہے جو موضوع کے عوارض ذاتیہ کی نوع اور جھت کو بیان کر رہی ہے یہ حیثیت کی قسم اول یعنی موضوع کا جزء نہیں ہے کیونکہ اگر یہ قسم اول میں سے ہوتی تو خود اس حیثیت سے علم میں بحث نہ ہوتی حالانکہ علم طب مین خود صحت اور مرض کی بحث ہوتی ہے اسی طرح علم ھیت مین خود شکل سے بحث ہوتی ہے معلوم ہوا کہ یہ حیثیت کی قسم ثانی ہے۔

﴿شرح تلویح﴾

قولہ ومنھا انہ قد تذکر الحیثیہ البحث الثانی فی تحقیق الحیثیہ غرض شارح توضیح متن! شارح کہتے ہیں بحث ثانی اس حیثیت کی تحقیق کے بارے میں ہے جو موضوع میں ذکر کی جاتی ہے مثلاً یوں کہا جائے موضوع ھذا العلم ھو ذالک الشئی من حیث کذا یہاں جو من حیث کذا ہے اسی کی تحقیق کی جا رہی ہے لفظ حیث سے حیث کی تحقیق معنوی کا بیان ہے کہ لفظ حیث اصل میں ظرف مکان ہے جیسے حیث ما تجلس اجلس بعدہ اس کو جھت اور اعتبار کے معنی کی طرف نقل کیا گیا اب بطور استعارہ جھت الشئی واعتبار الشئی کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے موجود من حیث انہ' موجود ای من جھۃ انہ موجود وباعتبار انہ موجود والحیثیۃ المذکورۃ فی الموضوع یہاں سے شارح حیثیت کی دوقسمون کی تشریح کر رہے ہیں جو مصنف نے متن میں ذکر کی تھی خلاصہ یہ ہے کہ موضوع میں جو قید حیثیت ذکر کی جاتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں (۱) کبھی تو یہ حیثیت ان عوارض ذاتیہ میں داخل نہ ہوگی جو مبحوث عنھا فی ہذا الفن ہیں (۲) کبھی حیثیت خود مبحوث عنھا فی الفن ہوگی یعنی ان عوارض میں داخل ہوگی جس سے اس علم میں بحث کی جا رہی ہے اول کی شارح نے مثال بیان کی کہ علم الٰہی جس کی تعریف یہ ہے کہ اس میں موجودات مجردہ کے احوال سے بحث کی جاتی ہے اس کا موضوع موجود من حیث انہ موجود ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ اس علم میں موجود کے ان عوارض سلے بحث ہوگی جو موجود کو موجود ہونے کی حیثیت سے لاحق ہوتے ہیں نہ کہ جوہر ہونے

یا عرض یا جسم ہونے یا مجرد عن الجسم ہونے کے اعتبار سے وہ عوارض جو موجود کو موجود ہونے کی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں یہ ہیں علت ہونا معلول ہونا واجب ہونا ممکن ہونا قدیم ہونا حادث ہونا وغیرہ۔ اب یہ حیثیت (وجود) خود علم میں مبحوث نہیں ہوگی کیونکہ اگر خود یہ مبحوث ہوگی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وجود کو محمول بنا کر موضوع کیلئے ثابت کیا جائے اور موضوع خود موجود ہوگا اور موجود کیلئے وجود کو ثابت کرنے کا کوئی معنی ہی نہیں ہے تحصیل حاصل ہوگی (۲) دوسری قسم کی مثال (۱) علم طب کا موضوع بدن الانسان من حیث انہ یصح ویمرض (۲) دوسری مثال علم طبعی کا موضوع جسم من حیث انہ یتحرک ویسکن ان دونوں مثالوں میں حیثیت عوارض مبحوث عنہا میں سے ہے کیونکہ علم طب میں صحت اور مرض سے بحث ہوتی ہے علم طبعی میں خود حرکت اور سکون سے بحث ہوتی ہے **فذهب المصنف** سے شارح نتیجہ بحث ثانی بیان کر رہے ہیں اور اس کو مصنف کی طرف منسوب کر رہے ہیں تا کہ اس پر اعتراض کر سکیں مصنف اس طرف چلے گئے ہیں کہ حیثیت کی قسم اول موضوع کا جزء بنتی ہے اور قسم ثانی موضوع کا جزء نہیں بنتی بلکہ وہ بیان بنتی ہے اور یہ وضاحت کرتی ہے کہ اس علم میں جو عوارض ذاتیہ مبحوث عنہا ہیں وہ عوارض ذاتیہ کی ایک نوع سے متعلق ہیں اذ لو کانت جزءا من الموضوع سے اس حیثیت ثانی کے جزء نہ ہونے کی دلیل بیان کر رہے ہیں کہ اگر قسم ثانی بھی قسم اول کی طرح موضوع کا جزء ہوتی تو پھر اس کی بحث اس علم میں جائز نہ ہوتی اور اس کو علم کے مسائل کے محمولات بنانا جائز نہ ہوتا کیونکہ علم میں موضوع کی ذات اور اسکے اجزاء سے بحث نہیں کی جا سکتی بلکہ ان کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے تو علم میں ان دونوں حیثیتوں سے بحث کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ موضوع کا جزء نہیں بلکہ اس سے خارج ہو کر عوارض ذاتیہ میں سے ہے۔ **ولقائل ان یقول** غرض شارح تفتازانی اعتراض علی المصنف! مصنف نے یہ فرمایا تھا کہ حیثیت کی دو قسموں میں سے قسم اول موضوع کا جزء بنتی ہے اور قسم ثانی موضوع کیلئے بیان بنتی ہے شارح کہتے ہیں کہ قائل کیلئے حق ہے کہ وہ اس کو تسلیم نہ کرے بلکہ وہ کہتا ہے کہ ہم قسم اول میں حیثیت کو جزء نہیں بناتے بلکہ موضوع کے موضوع بننے کیلئے قید بناتے ہیں سوال! یہ ہوا کہ قید بننے کا کیا مطلب ہے شارح تفتازانی بمعنی ان البحث سے قید بننے کا مطلب بیان کر رہے ہیں قید بننے کا مطلب یہ ہے کہ وہ عوارض جو مبحوث عنہا بنتے ہیں ان کا عروض موضوع کو اسی حیثیت کے واسطہ سے ہوتا ہے بایں معنی کہ تمام عوارض کے عروض میں اس حیثیت کا اعتبار ولحاظ کرنا ضروری ہوتا ہے اسی طرح حیثیت کی قسم ثانی میں ہم حیثیت کو حیثیت بیانیہ نہیں بناتے بلکہ حیثیت تقیید یہ (موضوع کیلئے قید) بناتے ہیں جس طرح کلام قوم سے ظاہر ہے کہ حیثیت قید موضوع ہے نہ کہ بیان للاعراض الذاتیہ کما ذهب الیہ المصنف' اس حیثیت ثانی کو موضوع کی قید بنانے سے دو فائدے حاصل ہوں گے (۱) ایک تو وہ اشکال رفع ہو جائے گا جو مصنف نے متن میں وارد کیا تھا کہ اگر قسم ثانی میں حیثیت کو بیان نہ بنایا جائے بلکہ جزء بنایا جائے تو اس سے بحث کرنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ اس سے بحث کرنا اجزاء موضوع سے بحث کرنا

ہوگا جو کہ نا جائز ہے اب حیثیت کو قید بنانے سے یہ اشکال وارد نہیں ہوگا کیونکہ اب کہا جا سکتا ہے کہ ہم موضوع کی جزء سے بحث نہیں کر رہے بلکہ موضوع کی قید سے بحث کر رہے ہیں جزء موضوع تو مبحوث عنہ نہیں ہو سکتی لیکن قید موضوع مبحوث عنہ بن سکتی ہے اسی کو شارح تفتازانی نے اپنی عبارت میں ذکر کیا ہے لم یکن البحث عنہا فی العلم بحثاً عن اجزاء الموضوع (۲) قسم ثانی میں حیثیت کو قید بنانے سے دوسرا فائدہ یہ حاصل ہوگا کہ وہ اعتراض جو مصنف پر وارد ہوتا تھا ہم پر وارد نہیں ہوگا وہ اشکال یہ تھا کہ ضابطہ ہے کہ شئی واحد جو من کل الوجوہ واحد ہو بالذات و بالاعتبار دو علموں کا موضوع نہیں بن سکتی بلکہ دو علموں کے موضوع میں تغایر ضروری ہے خواہ تغایر ذاتی ہو یا اعتباری اب اگر مصنف کے قول کے مطابق قسم ثانی میں حیثیت کو بیان بنایا جائے تو پھر حیثیت نہ موضوع کی جزء بنے گی اور نہ ہی قید بلکہ موضوع سے خارج ہوگی اشکال وارد ہوگا کہ شئی واحد جو کہ من کل الوجوہ واحد ہے ذاتاً واعتباراً وہ دو علموں کا موضوع بن جائے گی بعنوان دیگر تشارک علمین فی موضوع واحد ذاتاً واعتباراً لازم آئے گا جو کہ نا جائز ہے اور اگر ہماری بات تسلیم کر کے حیثیت کو قید بنایا جائے تو یہ اشکال وارد نہیں ہوگا۔ مثلاً کلمہ صرف کا موضوع ہے من حیث الصیغہ نحو کا موضوع ہے من حیث البناء والاعراب اب اگر حیثیت بیانیہ علیحدہ کر لی جائے تو صرف الکلمہ باقی رہے گا یہی صرف' کا موضوع ہوگا اور نحو' کا بھی تو تشارک علمین فی موضوع والا اشکال لازم آئے گا اور اگر قید بنایا جائے تو اشکال وارد نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں موضوع واحد نہیں ہوگا بلکہ ایک علم میں موضوع مقید ہوگا بقید اور دوسرے میں وہی موضوع مقید ہوگا بقید آخر ایک علم میں موضوع میں اور قید کا اعتبار ہوگا اور دوسرے علم میں دوسری قید کا لحاظ ہوگا اسی طرح دونوں میں فرق ہو جائے گا اگر چہ فرق اعتباری ہوگا ذاتی نہیں ہوگا لیکن فرق اعتباری بھی کافی ہے لہٰذا تشارک علمین فی موضوع واحد ذاتاً واعتباراً والے اشکال سے جان چھوٹ جائے گی جو وارد علی المصنف تھا اسی کو شارح نے اپنی عبارت میں اس انداز میں بیان کیا **ولم یلزمنا ما لزم المصنف من تشارک العلمین فی موضوع واحد بالذات والاعتبار**

خلاصہ اشکال تفتازانی یہ ہے کہ مصنف کی تقسیم حیثیت باطل ہے اور دونوں حیثیتیں موضوع کیلئے قید ہیں نہ کہ جزء اور بیان ۔تبصرہ! شارح تفتازانی کا یہ اشکال بھی غلط ہے کیونکہ ہم سوال کرتے ہیں کہ تفتازانی صاحب! ذرا ہمیں یہ سمجھا دیں کہ جزء اور قید میں کیا فرق ہے حقیقت میں دیکھا جائے تو کوئی فرق بھی نہیں ہے کیونکہ جزء بننے کا مقصد بھی یہی ہے کہ موضوع کے موضوع بننے میں اس کا لحاظ اور اعتبار کیا جائے گا اور یہی قید کا مقصد ہے تو تفتازانی نے لفظوں کا ہیر پھیر کر کے اسی جزء کو بعنوان قید پیش کر کے حنفی عالم پر اشکال کر دیا فاعتراضہ مبنی علی التعصب المذھبی ومقصدہ الوحید الاشکال علی العالم الجلیل من علماء الاحناف' نیز' شارح کا یہ کہنا کہ، ولم یلزمنا مالزم المصنف من تشارک الخ یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ مصنف کی تحقیق یہی ہے کہ تشارک علمین فی موضوع واحد ذاتاً واعتباراً جائز وحق ہے لہٰذا مصنف پر شارح کا یہ اشکال ناحق ہے **نعم یرد الاشکال**

المشھور شارح تفتازانی کہتے ہیں کہ حیثیت کی قسم ثانی کوموضوع کی قید بنانے سے تشارک علمین والا اشکال تو رفع ہو جائے گا لیکن ہم پر ایک مشہور اشکال وارد ہوگا گویا فرمن المطر وقام تحت المیز اب والا مقولہ صادق آ گیا اشکال مشہور کی تقریر یہ ہے کہ اگر دوسری قسم میں حیثیت کو بیانیہ نہ بنایا جائے بلکہ موضوع کی قید بنایا جائے تو قید بنانے کی صورت میں اس حیثیت سے بحث کرنا اوراس کوعوارض ذاتیہ سے بنا کر اس علم میں ذکر کرنا صحیح نہیں ہوگا کیونکہ حیثیت کے قید بننے کا آپ نے یہ مطلب بیان کیا تھا کہ جتنے عوارض ذاتیہ موضوع کو عارض اور لاحق ہونگے ان کے عروض اور لحوق کیلئے یہ حیثیت واسطہ بنے گی اس کے واسطہ سے تمام عوارض کا عروض ہوگا تو موضوع بنے گا معروض اور عوارض ذاتیہ بن جائیں گے عارض اور حیثیت بن جائے گی ان کے درمیان واسطہ جب حیثیت عوارض ذاتیہ اور معروض (موضوع) کے درمیان واسطہ بنی ہوئی ہے تو اب یہ خود واسطہ یعنی حیثیت ان عوارض ذاتیہ میں داخل نہیں ہوگی کیونکہ یہ تو عوارض کیلئے واسطہ بنی ہوئی ہے تو خود عوارض میں کیسے داخل ہوگی جو کہ ذی واسطہ ہیں واسطہ اور ذی واسطہ میں تو تغایر ہوتا ہے مثلاً ایک تحصیلدار یہ کہے کہ میں وہ درخواستیں قبول کروں گا جو اللہ بخش پٹواری کے واسطہ سے مجھ تک پہنچیں گی تو اللہ بخش واسطہ ہے اب یہ خود درخواستدھندگان میں شامل نہیں ہوگا نیز اگر اس حیثیت تقیید یہ کو عوارض ذاتیہ سے بنایا جائے تو ایک بہت بڑی خرابی لازم آئے گی وہ یہ کہ حیثیت تقیید یہ واسطہ بنتی ہے عوارض کیلئے اور عوارض ذی واسطہ بنتے ہیں اور ضابطہ یہ ہے کہ واسطہ ذی واسطہ سے مقدم ہوتا ہے کیونکہ واسطہ سبب بنتا ہے ذی واسطہ کیلئے اور سبب مسبب سے مقدم ہوتا ہے لہٰذا یہ حیثیت تقیید یہ عوارض ذاتیہ سے مقدم ہوگی اب اگر اسی حیثیت کو عوارض سے بھی بنایا جائے عوارض میں داخل کیا جائے تو مقصد یہ ہوگا کہ حیثیت عارض ہو رہی ہے موضوع کو اپنے ہی واسطہ اور اپنی جہت سے تو واسطہ بھی یہی حیثیت بنے گی اور عارض ذاتیہ بھی یہی حیثیت بنے گی واسطہ ہونے کے اعتبار سے یہ حیثیت مقدم ہوگی اور عارض ہونے کے اعتبار سے مؤخر ہوگی تو ایک ہی شئی مقدم بھی ہوگی اور مؤخر بھی ہوگی اس کو تقدم الشئی علی نفسہ کہا جاتا ہے یہ خرابی اس وقت لازم آئے گی اگر ہم حیثیت کو تقیید یہ بنائیں شارح تفتازانی دو مثالیں بیان کر رہے ہیں (۱) بدن الانسان من حیث الصحۃ والمرض موضوع علم الطب ہے اگر من حیث الصحۃ والمرض کو حیثیت تقیید یہ بنایا جائے تو یہ عوارض ذاتیہ مبحوثہ میں سے نہیں بن سکتی ورنہ مطلب یہ ہوگا کہ صحت ومرض بدن انسان کو عارض ولاحق ہے بواسطہ صحت ومرض یہ تقدم الشئی علی نفسہ ہوگا (۲) دوسری مثال الجسم من حیث انہ یتحرک ویسکن یہ فن طبعی کا موضوع ہے اگر حرکت وسکون کو حیثیت تقیید یہ بنایا جائے تو اس سے بحث کرنا فی ہذا الفن مشکل ہوگا کیونکہ اگر حرکت وسکون کو عوارض ذاتیہ سے بنایا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ حرکت وسکون جسم کو عارض ہوتے ہیں بواسطہ حرکت وسکون یعنی اپنی جہت سے تو تقدم الشئی علی نفسہ ہے **والمشھور فی جوابہ** یہاں سے شارح تفتازانی اشکال مذکور کے دو جواب دے رہے ہیں ایک جواب مشہور غیر تحقیقی اور دوسرا جواب غیر مشہور تحقیقی (۱)

جواب مشہور یہ ہے کہ یہاں تقدم الشئی علی نفسہ والی خرابی لازم نہیں آتی کیونکہ واسطہ اور ذی واسطہ شئی واحد نہیں ہے بلکہ ان میں فرق ہے کیونکہ واسطہ (یعنی حیثیت تقیید یہ) سے مراد امکان اور استعداد ہے اور عوارض ذاتیہ سے امکان اور استعداد شئی مراد نہیں بلکہ خود ذات اور نفس شئی مراد ہے مثلاً موضوع الطب بدن الانسان من حیث الصحۃ والمرض ہے اس میں من حیث الصحۃ سے امکان صحت اور امکان مرض مراد ہے پھر جب اس صحت اور مرض کو عوارض ذاتیہ سے بنایا جائے گا تو ان سے امکان صحت اور امکان مرض مراد نہیں لیا جائے گا بلکہ خود نفس صحت اور نفس مرض مراد ہوگی اسی طرح موضوع الطبعی الجسم من حیث الحرکۃ والسکون میں الحرکۃ والسکون سے امکان الحرکت وامکان سکون مراد ہوگا اس کو جب عوارض ذاتیہ سے بنایا جائے گا تو اس وقت نفس حرکت اور نفس سکون مراد ہوگا تو مقصد یہ ہوگا کہ نفس صحت اور نفس مرض عارض ہور ہے ہیں بدن الانسان کو بواسطہ (بحیثیت) امکان صحت اور امکان مرض تو واسطہ بنا امکان صحت وامکان مرض اور ذو واسطہ عوارض ذاتیہ مجوثہ بنے یعنی نفس صحت ونفس مرض امکان صحت امکان مرض دونوں میں فرق ہے' واسطہ اور ہے ذی واسطہ اور ہے بات قابل غور ہے (من قولہ الشیخ مولانا ظہور الحق رحمۃ اللہ علیہ) لہٰذا تقدم الشئی علی نفسہ والا اشکال لازم نہیں آئے گا۔ **والتحقیق** سے شارح تفتازانی جواب تحقیقی بیان فرمارہے ہیں حاصل جواب یہ ہے کہ موضوع کی تعریف یہ ہے کہ جس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے اور پھر کبھی اس موضوع کے ساتھ حیثیت کی قید لگا دی جاتی ہے اور اس قید لگانے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ جب اس موضوع کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے تو بوقت بحث اس حیثیت کا ضرور لحاظ اور اعتبار کیا جائے بحث کرتے ہوئے اس حیثیت کو سامنے اور مدنظر رکھا جائے اس کو نظر انداز نہ کیا جائے حیثیت کی قید لگانے کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ جتنے عوارض ذاتیہ ہیں ان کا عروض اور لحوق اسی حیثیت کے واسطہ سے ہو بلکہ مقصد ہے کہ جب عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے تو بوقت بحث اس حیثیت کا لحاظ کیا جائے خواہ ان عوارض ذاتیہ کا عروض اس حیثیت کے واسطہ سے ہو یا نہ ہو حاصل یہ ہے کہ ایک ہے عوارض کی بحث علم میں اور دوسرا ہے ان عوارض ذاتیہ کا عروض اور لحوق موضوع کے ساتھ دونوں میں فرق ہے عوارض ذاتیہ کا عروض ولحوق خاص ہے اور عوارض ذاتیہ کی بحث علم میں یہ عام ہے کیونکہ جن عوارض کی بحث ہو رہی ہے ان میں سے کچھ ایسے بھی ہو سکتے ہیں جن کا عروض ولحوق اس حیثیت کے واسطہ سے نہ ہو اب من حیث الصحۃ والمرض والی حیثیت کا تعلق بحث عوارض سے ہے نہ کہ عروض ولحوق کیساتھ مقصد یہ ہوگا کہ جب بدن انسانی کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے تو بحث کرتے وقت اس صحت ومرض والی حیثیت کو ملحوظ رکھا جائے خواہ ان عوارض کے عروض ولحوق کے وقت اس حیثیت صحت ومرض کو ملحوظ رکھا جائے یا نہ مثلاً جب بدن انسانی کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے گی تو بوقت بحث اس حیثیت صحت اور مرض کا لحاظ ضروری ہے اب اگر خود صحت اور مرض سے بحث کی جائے تو اس کی بحث کے وقت بھی تو صحت ومرض کی حیثیت کا اعتبار اور لحاظ کرنا ضروری ہے البتہ جب

اس صحت ومرض کا عروض لبدن الانسان ہوگا تو عروض کے وقت حیثیت ملحوظ اور واسطہ نہیں ہوگی ورنہ تقدم شئی علی نفسہ والی خرابی لازم آئے گی خلاصہ کلام حیثیت والی قید یہ بحث کی قید ہے نہ کہ عوارض ذاتیہ کی تو تقدم الشئی علی نفسہ والا اشکال لازم نہیں آئے گا۔ تبصرہ! ناظرین کرام ذرا غور فرمایئے شارح تفتازانی نے جو جواب تحقیقی نقل کیا ہے کہ بوقت بحث عوارض ذاتیہ اس حیثیت کا لحاظ ضروری ہے یہ بعینہ حیثیت بیانیہ کا مفہوم ہے جس کا تفتازانی نے ماقبل میں انکار کیا تھا آخر کار تفتازانی کو مصنف کی بات تسلیم کرنا پڑی وان کان بالاضطرار تو ہم عرض کرتے ہیں کہ تفتازانی صاحب اگر آپ ابتداء ہی سے احناف کی تقلید کر لیتے تو اپ کو ان تکلفات وتکلیفات کا ارتکاب نہ کرنا پڑتا۔ والحق ماشھدت بہ الاعداء۔

﴿متن توضیح﴾

ومنھا ان المشھور ان الشئی الواحد لا یکون موضوعا لعلمین یہاں سے مصنف بحث ثالث بیان کر رہے ہیں خلاصہ بحث یہ ہے کہ شئی واحد (جس کا توحد بالذات والاعتبار ہو) دو علموں یا کئی علوم کا موضوع بن سکتی ہے یا نہیں جمہور کا مذہب یہ ہے کہ شئی واحد علوم متعددہ کا موضوع نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر شئی واحد بالذات والاعتبار دو علمین کا موضوع بن جائے تو ان دو علموں میں امتیاز نہیں ہو سکے گا اس لئے کہ امتیاز بین العلوم موضوع کی وجہ سے ہی ہوتا ہے اگر موضوع واحد بن جائے تو امتیاز قائم نہیں ہو سکے گا مصنف جمہور کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ شئی واحد کا علوم متعددہ کا موضوع بننا کوئی ممتنع نہیں ہے بلکہ ممکن ہے اور نفس الامر میں واقع بھی ہے تو گویا مصنف نے دو دعوے کیے ہیں (۱) شئی واحد کا علوم متعددہ کیلئے موضوع بننا عقلاً ممکن ہے (۲) یہ صرف عقلاً ممکن ہی نہیں بلکہ نفس الامر میں واقع بھی ہے مصنف اپنے دونوں دعوے دلیل سے ثابت کر رہے ہیں فان الشئی الواحد سے دعوی اول کی دلیل ہے تقریر دلیل یہ ہے کہ ایسا ممکن ہے کہ ایک ہی شئی دو علموں کا یا کئی علوم کا موضوع بن جائے کیونکہ کبھی ایک شئی (موضوع) کے عوارض ذاتیہ کے کئی انواع ہوتے ہیں تو ایسا ہوتا ہے کہ ایک علم میں اس شئی موضوع کے انواع میں سے ایک نوع کے عوارض ذاتیہ کو بیان کیا جاتا ہے اور دوسرے علم میں اسی شئی موضوع کے کسی دوسری نوع کے عوارض ذاتیہ کو بیان کیا جاتا ہے تو اس اعتبار سے موضوع تو دونوں علموں کا ایک ہی ہوگا لیکن عوارض ذاتیہ کے اختلاف کی وجہ سے وہ دو علم آپس میں مختلف ہونگے سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ کے پاس کیا دلیل ہے کہ شئی واحد کے اعراض ذاتیہ متنوعہ ہوتے ہیں مصنف **فان الواحد الحقیقی** سے جواب دے رہے ہیں ہمارے پاس دلیل یہ ہے کہ واحد حقیقی (ذات باری تعالی) متصف ہوتی ہے صفات کثیرہ کے ساتھ۔ یہ صفات کثیرہ ذات باری تعالی کے عوارض ذاتیہ کہلاتے ہیں اور یہ صفات باری تعالی (عوارض) مختلف انواع کے ہیں (۱) بعض صفات حقیقیہ ہیں (صفت حقیقی

وہ ہے جو تحققاً و تعقلاً کسی کی طرف محتاج ہو اور نہ غیر پر موقوف ہو) جیسے اللہ تعالیٰ کا حی ہونا' قیوم ہونا موجود وغیرہ (۲) بعض صفات اضافیہ ہیں وہ ہیں جو غیر پر تعقلاً تو موقوف نہ ہوں البتہ تحققاً غیر پر موقوف ہوں جیسے خلق علم قدرت وغیرہ (۳) بعض صفات ایجابیہ وثبوتیہ ہیں مثلاً اللہ موجود' حی' قادر' اور (۴) بعض صفات سلبیہ ہیں مثلاً اللہ لیس بجوہر ولیس بعرض ولیس بحادث اس سے معلوم ہوا کہ واحد حقیقی کے اعراض مختلف نوع کے ہیں پھر ہمارا یہ بھی دعوی ہے کہ یہ تمام عوارض واحد حقیقی کے عوارض ذاتیہ ہیں جو واحد حقیقی کو بالذات عارض ولاحق ہوتے ہیں اس کو بھی مصنف دلیل سے ثابت کر رہے ہیں جس کی تقریر یہ ہے کہ ہمارا دعویٰ ہے کہ تمام صفات باری تعالیٰ جو کہ عوارض ذات باری تعالیٰ ہیں یہ عوارض ذاتی ہیں یعنی بغیر واسطہ لاحق ہیں اگر آپ ہمارا دعوی تسلیم نہیں کرتے تو ہم کہتے ہیں کہ آپ تین شقوں میں سے کوئی شق اختیار کریں گے (۱) یا تو آپ کہیں گے کہ یہ تمام عوارض ذات باری کو عارض ہیں جزء کیوجہ سے یہ باطل ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ کی کوئی جزء نہیں ہوتی واحد حقیقی کہتے ہی اس ذات کو ہیں جو کسی جہت میں بھی ترکیب اور تعدد کو قبول نہ کرے لا نہ بسیط ذہناو خارجا (۲) یا آپ کہیں گے کہ یہ صفات ذات باری تعالیٰ کو عارض ہو رہی ہیں کسی امر منفصل کی وجہ سے تو ہم پوچھتے ہیں کہ وہ امر منفصل کیا ہے یا تو وہ امر منفصل کوئی امر مباین ہوگا یا صفات باری تعالیٰ میں سے کوئی صفت ہوگی اگر صفات باری تعالیٰ کا لحوق امر مباین کی وجہ سے ہے تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ اس صورت میں ذات تعالیٰ وتقدس کا اپنے صفات کے اعتبار سے احتیاج الی الغیر اور استکمال بالغیر لازم آئے گا یہ ناجائز ہے اور اگر امر منفصل صفات میں سے کوئی صفت ہو تو پھر مطلب یہ ہوگا کہ ایک صفت کا عروض ولحوق واحد حقیقی کو دوسری صفت کے واسطہ سے ہوگا تو ہم دوسری صفت کے بارے میں سوال کریں گے کہ اس کا عروض ولحوق کس طرح ہے لذاتہ یا لجزءٖ یا امر منفصل ومباین کی وجہ سے ہے یا کسی اور صفت کے واسطہ سے ہے لذاتہ بھی باطل لجزءٖ کا بطلان بھی واضح ہو چکا ہے ۔اسی طرح امر مباین کی وجہ سے لحوق بھی نہیں ہوسکتا تو اس صفت کا لحوق بھی کسی اور صفت کے واسطہ سے ہوگا پھر ہم اس صفت کے بارے میں سوال کریں گے آپ کہیں گے اس کا لحوق اور صفت کے واسطہ سے ہے پھر ہم اس صفت کے بارے میں سوال کریں گے تو آپ کہیں گے اس کا عروض اور صفت کے واسطہ سے ہے تو یہ گاڑی چلتی ہی رہے گی کہیں رکتی نظر نہیں آتی تو اس صورت میں تسلسل فی المبداء لازم آئے گا مبداء موقوف علیہ کو کہا جاتا ہے تسلسل فی المبداء کی یہی صورت ہوگی کہ یہ صفت دوسری پر موقوف ہوگی تو یہ دوسری مبداء بنے گی پھر یہ دوسری صفت تیسری پر موقوف ہوگی تو یہ تیسری مبداء بنے گی پھر تیسری چوتھی پر موقوف تو چوتھی مبداء بنے گی پھر یہ پانچویں پر موقوف تو پانچویں مبداء بنے گی تو یہ سلسلہ چلتا ہی رہے گا جس کا نتیجہ تسلسل فی المبادی کی صورت میں نکلے گا اور تسلسل ایک امر محال ہے لہٰذا آپ کو تسلیم کرنا ہوگا کہ کہیں نہ کہیں جا کر کسی صفت کا عروض ولحوق واحد حقیقی کو کسی اور صفت کی وجہ سے نہیں ہوگا بلکہ اس صفت کا عروض لذاتہ ہوگا یہی ہمارا دعوی تھا ان صفات کا

عروض لذاتہ ہوتا ہے بلا واسطہ ہوتا ہے جب ایک صفت کا عروض لذاتہ ثابت ہوگیا تو باقی میں بھی آپ تسلیم کر لیں کہ ان کا عروض بھی لذاتہ ہے اگر آپ تسلیم نہیں کرتے تو ہم آپ کو پھر دلیل سے منوائیں گے (کمامر) ہم کہیں گے مان لیں کہ باقی صفات کا عروض بھی لذاتہ ہے اگر نہیں مانتے تو پھر آپ کہیں گے باقی کا عروض لجزءٖ ہے اس کا بطلان واضح ہو چکا ہے باقی کا عروض امر مباین کی وجہ سے ہے یہ بھی محال ہے (کمامر تفصیلہ) اگر باقی کا عروض اور صفت کے واسطہ سے ہے تو ہم اس صفت کے بارے میں سوال کریں گے آپ کہیں گے اس کا عروض اور صفت کے واسطہ سے ہے تو پھر وہی تسلسل فی المبادی لازم آئے گا لہذا اس صفت کے بارے میں بھی آپ کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس کا عروض بھی ذات کی وجہ سے ہے تو یہ دوسرا عرض ذاتی ثابت ہوگیا اسی طرح ہم تیسری صفت کا عرض ذاتی ہونا بھی بعینہ اسی دلیل سے ثابت کریں گے لہذا اس دلیل سے ثابت ہوگیا تمام صفات باری تعالیٰ واحد حقیقی (اللہ تعالیٰ) کیلئے عوارض ذاتیہ ہیں نیز اگر امر منفصل سے صفات باری تعالیٰ کی کوئی صفت مراد لی جائے تو استکمال بالغیر کی خرابی بھی لازم آئے گی تو اس دلیل سے ثابت ہوگیا کہ واحد حقیقی کیلئے اعراض متنوعہ ہیں کیونکہ صفات ہی اعراض ہیں پھر ان میں سے بعض حقیقی ہیں بعض اضافی ہیں اور بعض ایجابی اور بعض سلبی ہیں یہ سب اعراض متنوعہ ہیں اور ہیں بھی ذاتی اب ہم مثال سے عرض کرتے ہیں کہ واحد حقیقی تین علوم کا موضوع بن رہا ہے ایک علم میں اس کی ایک نوع مثلاً صفات حقیقی کے اعراض ذاتیہ سے بحث ہو رہی ہے اور دوسرے علم میں دوسری نوع (صفات اضافیہ) کے بارے میں بحث ہو رہی ہے تیسرے علم میں تیسری نوع سے بحث ہو رہی ہے (مثلاً صفات ایجابیہ) تو یہ تین علوم مختلف بن جائیں گے اور ان سب کا موضوع ایک ہی ہے وہ ہے،، واحد حقیقی،، تو جب واحد حقیقی جو من کل الوجوہ واحد ہے ذاتا بھی اعتبارا بھی اس کے اعراض ذاتیہ متنوعہ ہو سکتے ہیں اور واحد حقیقی علوم متعددہ کا موضوع بن سکتا ہے تو دوسری چیزیں تو بطریق اولی بن سکتی ہیں۔ **ویکون تمیزھما بحسب الاعراض** سے مصنف سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال یہ ہوتا ہے کہ جب آپ نے یہ ثابت کر دیا کہ شئی واحد بالذات والاعتبار علوم متعددہ کیلئے موضوع بن سکتی ہے تو ہم عرض کرتے ہیں کہ اس صورت میں ان علوم متعددہ کا امتیاز اور اختلاف ایک دوسرے سے کس طرح ہوگا کیونکہ امتیاز علم موضوع کے امتیاز اور اختلاف کیوجہ سے ہوتا ہے (ہم تو یہی پڑھتے چلے آ رہے ہیں کہ موضوع علم کا جاننا اس لیے ضروری ہے تاکہ امتیاز بین العلوم ہو سکے) اس سے تو یہی معلوم ہوتا ہے علوم متعددہ کا اختلاف موضوع کی وجہ سے ہی ہوتا ہے یہاں تو موضوع ایک ہے تو علوم کا آپس میں اختلاف اور امتیاز کس طرح ہوگا تو مصنف نے جواب دیا کہ اس صورت میں چونکہ موضوع تمام علوم کا ایک ہے تو علوم کا امتیاز اور اختلاف موضوع کی وجہ سے تو نہیں ہو سکتا لہذا دریں صورت علوم متعددہ کا اختلاف اور امتیاز عوارض ذاتیہ مبحوث عنھا کے اختلاف کی وجہ سے ہوگا کیونکہ ہر علم میں مختلف نوع کے عوارض ذاتیہ بیان کئے جا رہے ہیں تو جس طرح علوم کا امتیاز اور

اختلاف موضوع کے اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے اسی طرح محمولات کے اختلاف کی وجہ سے بھی علوم کا آپس میں اختلاف ہو جاتا ہے اور محمولات سے مراد یہی عوارض ذاتیہ ہیں اسی کی دلیل بیان کرتے ہوئے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ علوم کا اتحاد اور اختلاف موضوعات کے اتحاد اور اختلاف پر موقوف ہے اور معلوملت سے مراد یہی مسائل علم ہیں اور مسائل و معلومات کا اتحاد اور اختلاف موضوعات کے اتحاد و اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے اگر موضوع متحد ہے تو مسائل بھی متحد ہوں گے اگر موضوع مختلف ہیں تو مسائل بھی مختلف ہوں گے اور جو علم کا موضوع ہوتا ہے اس علم کے مسائل کا موضوع بھی وہی بنتا ہے تو حاصل کلام یہ ہوا کہ علوم کا اتحاد اور اختلاف موضوع کے اختلاف اور اتحاد کی وجہ سے ہوتا ہے اب ہم عرض کرتے ہیں کہ جس طرح معلومات اور مسائل کا اتحاد و اختلاف موضوع کی وجہ سے ہوتا ہے اسی طرح محمول کے اتحاد اور اختلاف کی وجہ سے بھی معلومات و مسائل کا اتحاد و اختلاف ہوتا ہے اور یہ محمولاتِ مسائل بعینہ وہی اعراض ذاتیہ ہیں تو حاصل یہ ہوا کہ بھی اعراض ذاتیہ کی وجہ سے بھی مسائل کا اتحاد و اختلاف ہوتا ہے اور جب مسائل کا اتحاد اور اختلاف ان عوارض ذاتیہ کی وجہ سے ہو تو علوم کا اختلاف اور اتحاد بھی انہی عوارض ذاتیہ (محمولات) کی وجہ سے ہوگا لہٰذا ثابت ہوا کہ اگر اعراض ذاتیہ مختلف ہوں تو علوم بھی آپس میں مختلف اور متمایز ہوتے ہیں اگرچہ موضوع واحد بالذات والاعتبار کیوں نہ ہو **وان ارید ان الاصطلاح** سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ تمایز علوم بھی محمولات اور عوارض ذاتیہ کی وجہ سے ہوتا ہے یہ ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ تمایز علوم صرف موضوع کی وجہ سے ہی ہوتا ہے کیونکہ اصطلاح اسی پر قائم ہو چکی ہے کہ اختلاف و اتحاد علم موضوع کی وجہ سے ہوتا ہے تو جواب یہ دیا کہ لا مشاحۃ فی الاصطلاح آپ کی اصطلاح آپ کو مبارک اور ہم یہ اصطلاح بنا لیتے ہیں کہ تمایز علوم جیسے موضوع کی وجہ سے ہوتا ہے ایسے محمول کی وجہ سے بھی ہوتا ہے لکم دینکم ولی دین۔ **علی ان قولهم ان موضوع الحياة الخ** اب تک مصنف نے امکان کو ثابت کیا کہ شئی واحد کا علوم متعددہ کیلئے موضوع بننا ممکن ہے اب یہاں سے وقوع فی نفس الامر کو ثابت کر رہے ہیں کہ محققین فرماتے ہیں کہ علم ہیئت کا موضوع اجسام عالم ہیں من حیث ان لھا شکلا اور علم السماء والعالم کا موضوع بھی اجسام عالم ہیں من حیث ان لھا طبعیۃ (علم السماء والعالم فن طبعی کے اقسام میں سے ہے جس میں طبائع کی بحث ہوتی ہے) تو یہاں دو علم ہیں اور محققین اس بات کے قائل ہیں کہ دونوں علموں کا موضوع شئی واحد ہے اور ان میں اختلاف اور تمایز محمولات یعنی عوارض ذاتیہ کی وجہ سے ہے کیونکہ ان دونوں علموں کے موضوع (اجسام عالم) کے ساتھ جو قید حیثیت ہے وہ حیثیت بیانیہ ہے اس لئے کہ یہ قید حیثیت خود ان علموں میں مجوث عنھا ہوتی ہے اگر یہ حیثیت جزء موضوع ہوتی (کمافی القسم الاول) تو خود یہ حیثیت ان علوم میں مجوث عنھا نہ ہوتی تو ثابت ہوا کہ یہ حیثیت بیانیہ ہے اور حیثیت بیانیہ کے متعلق گذر چکا ہے کہ یہ موضوع سے بالکل خارج اور جدا ہوتی ہے لہٰذا

موضوع دونوں علموں کا فقط اجسام عالم ہے تو اس سے دوسرا دعوی ثابت ہو گیا کہ ایک شئی دو علموں کا موضوع بن جائے یہ واقع میں بھی ثابت ہے لہٰذا ان دو علموں کا تمایز صرف محمولات کی وجہ سے ہوگا ایک علم میں محمولات (عوارض ذاتیہ) شکل کی حیثیت سے ہوں گے تو دوسرے علم میں محمولات طبعیت کی حیثیت سے ہوں گے۔

﴿شرح تلویح﴾

قوله منها ان المشهور المبحث الثالث غرض شارح توضیح متن ہے! کہ علوم مختلفہ کا موضوع واحد بالذات والاعتبار ہو سکتا ہے یا نہ شارح کہتے ہیں کہ جس طرح مصنف نے جواز تعدد موجوع لعلم واحد میں قوم کی مخالفت کی تھی اسی طرح تشارک علوم متعددہ فی موضوع واحد کے جواز میں بھی مصنف نے قوم کی مخالفت کی ہے جمہور کا مسلک یہ ہے کہ شئی واحد علوم متعددہ کا موضوع نہیں بن سکتی یہ جائز نہیں ہے مصنف فرماتے ہیں کہ جائز بھی ہے یعنی عقلاً ممکن ہے اور نفس الامر میں بھی واقع ہے مصنفؒ نے اپنے دونوں دعوے ثابت کیے شارح ان کی تفصیل بیان کر رہے ہیں **اما الجواز** سے دعوی جواز وامکان کی تشریح ہے کہ شئی واحد بالذات والاعتبار علوم متعددہ کیلئے موضوع بن سکتی ہے کیونکہ شئی واحد کے اعراض ذاتیہ متنوعہ (یعنی مختلف نوع کے) ہو سکتے ہیں لہٰذا جب وہ شئی متعدد علوم کیلئے موضوع بنے گی تو ایک علم میں اس شئی کے انواع میں سے ایک نوع کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوگی اور دوسرے علم میں دوسری نوع کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوگی پھر سوال یہ پیدا ہوا کہ جب موضوع متحد شئی واحد ہے تو علوم کا امتیاز اور اختلاف کیسے ہوگا تو شارح تفتازانی اس کا جواب (علی اسلوب المصنف) دے رہے ہیں کہ اس صورت میں اگر چہ موضوع واحد ہے لیکن علوم متعددہ کا تمایز ان عوارض ذاتیہ کی وجہ سے ہوگا جو اس علم میں جوث عنھا اور محمولات مسائل بنتے ہیں کیونکہ علم کا اتحاد اور اختلاف معلومات ومسائل کے اتحاد اور اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے اور مسائل کا اتحاد اور اختلاف موضوع کے اتحاد اور اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے کیونکہ تمام مسائل کے موضوعات راجع ہوتے ہیں علم کے موضوع کی طرف اسی طرح مسائل کا اتحاد واختلاف محمولات کی وجہ سے بھی ہوتا ہے اور محمولات سے مراد یہی عوارض ذاتیہ ہیں تو حاصل یہ ہوا کہ کبھی عوارض ذاتیہ کے اختلاف کی وجہ سے بھی علم مختلف ہوتا ہے اگر چہ موضوع متحد بھی کیوں نہ ہو مثلاً موضوع واحد بالذات والاعتبار لے لیا جائے اس کے اعراض ذاتیہ کے انواع میں سے ایک نوع کو ایک علم مستقل بنا کر ان سے بحث کی جائے اور دوسری نوع کو ایک اور علم مستقل بنا کر اس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے اب یہ دو علم بن ائیں گے جو موضوع میں تو مشترک ہوں گے لیکن متمایز باعتبار المحمول ہوں گے **اما الوقوع** سے شارح تفتازانی دعوی ثانی وقوع فی نفس الامر کو ثابت کر رہے ہیں کہ فلاسفہ حضرات نے علم ھیئت کا موضوع اجسام عالم من حیث الشکل کو قرار

دیا ہے (اجسام عالم سے بسائط مراد ہیں) اسی طرح علم السماء والعالم کا موضوع بھی اجسام عالم کو قرار دیا ہے لیکن من حیث الطبعیہ تو علم ھیئت اور علم السماء دونوں کا موضوع اجسام عالم ہے اور ان کے ساتھ جو حیثیت ہے وہ بیانیہ ہے اعراض ذاتیہ مجوثہ کے بیان کیلئے ہے یہ جزء موضوع نہیں ہے کیونکہ اگر یہ اپنے موضوع کی جزء ہوتی تو مجوث فی العلم نہ ہوتی حالانکہ یہ مجوث فی العلم ہوتی ہے تو یہ حیثیت موضوع سے خارج رہے گی اور دونوں علموں کا موضوع فقط اجسام عالم ہوگا اور موضوع کے اعتبار سے ان میں کوئی تمایز اور اختلاف نہیں ہوگا البتہ محمولات کی وجہ سے اختلاف ہوگا علم ھیئت میں ان کے اشکال سے بحث ہوگی اور علم السماء میں طبائع سے بحث ہوگی تو ثابت ہوا کہ ان دونوں میں علمین کا تمایز وتغایر محمولات مسائل کی وجہ سے ہے اگرچہ موضوع واحد ہے تو دعوی ثانی وقوع فی نفس الامر بھی ثابت ہوگیا۔ **وعلم السماء والعالم علم** یہاں سے شارح تفتازانی علم السماء والعالم کی تعریف کررہے ہیں کہ علم السماء والعالم وہ علم ہے جس کے ذریعہ سے احوال اجسام کی معرفت حاصل ہوتی ہے اجسام عالم سے ارکان عالم مراد ہیں اور ارکان عالم سے مراد سموات اور جو کچھ ان میں ہے اسی طرح اجسام سے مراد عناصر اربعہ (پانی ہوا مٹی آگ) ہیں یعنی ان کی طبائع حرکات اور ان کے مواضع کہ کونسا عنصر کس کرہ میں ہے ان سے بحث ہوتی ہے نیز اس علم میں اجسام کی صنعت (بناوٹ) اور ان کو تہ بتہ بالترتیب رکھنے کی حکمت معلوم ہوتی ہے وھو من اقسام العلم الطبعی پھر علم السماء والعالم علم طبعی کی ایک قسم ہے اور علم طبعی کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایک علم ہے جس میں احوال جسم سے بحث ہوتی ہے من حیث التغیر (یعنی من حیث الحرکت والسکون) اور علم طبعی کا موضوع الجسم المحسوس من حیث انہ معرض للتغیر ہے الخ یعنی علم طبعی کا موضوع جسم محسوس ہے اس حیثیت سے کہ اس کو تغیر عارض ہوتا ہے یا ثبات حاصل ہوتا ہے اور علم طبعی میں جسم محسوس کے احوال کی بحث اسی حیثیت سے ہوتی ہے شیخ ابوعلی نے اسی طرح ذکر کیا ہے شارح نے **ثم لا یخفی** سے وضاحت کی ہے کہ یہ بات بھی مخفی نہ رہے کہ علم طبعی میں جو حیثیت ہے وہ خود مجوث عنھا ہوتی ہے اور اس بات کی تصریح کی گئی ہے کہ یہ حیثیت قید عروض ہے یعنی یہ حیثیت عوارض ذاتیہ کے عارض ہونے کیلئے قید ہے **وھھنا نظر** یہاں سے شارح تفتازانی اعتراضات کا سلسلہ شروع کررہے ہیں تین اشکالات وارد کررہے ہیں **اما اولا** اشکال اول کی تقریر یہ ہے کہ آپ کی بحث ثالث کہ شئی واحد علوم متعددہ کا موضوع بن سکتی ہے کا مدار اس بات پر ہے کہ حیثیت کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو موضوع کی جزء بنتی ہے اور دوسری قسم وہ حیثیت جو بیان بنتی ہے لیکن شارح کہتے ہیں کہ ہم اس پر پہلے اشکال کرچکے ہیں کہ یہ تقسیم حیثیت باطل ہے اور دونوں صورتوں میں حیثیت موضوع کیلئے قید ہے اس لیے شارح کہہ رہے ہیں **وقد عرفت ما فیہ** لیکن ہم عرض کرتے ہیں وایضا قد عرفت جوابہ فتفکر۔ **وثانیا** دوسرے اشکال کا حاصل یہ ہے کہ مصنف کا یہ قول کہ جس طرح اتحاد علم واختلاف علم موضوع کے اتحاد اور اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے اسی طرح اتحاد علم واختلاف علم محمولات کی وجہ سے بھی ہوتا ہے یہ

غلط ہے بلکہ اتحاد علم اور اختلاف علم صرف موضوع کے اختلاف اور اتحاد کی وجہ سے ہوتا ہے محققین حضرات صرف موضوع کو ہی بنیاد بناتے ہیں اس کی تفصیل اس طرح بیان کی کہ جب محققین حضرات (اہل حکمت نے) اعیان موجودات یعنی موجودات خارجیہ کے احوال معلوم کرنے کا ارادہ کیا تو انہوں نے ان موجودات خارجیہ کے حقائق کے نوع اور جنس متعین کیے پھر ان اجناس وانواع کو موضوع بنا کر حسب طاقت بشریہ ان کے جتنے عوارض ذاتیہ تھے ان سب کو اس علم میں ذکر کیا اور ان سے بحث کی یعنی محمول بنا کر موضوع کیلئے ثابت کیا تو ان کو مسائل شرعیہ حاصل ہو گئے اور یہ سب مسائل راجع الی الموضوع تھے اور موضوع کے احوال تھے تو موضوع کے اعتبار سے یہ مسائل متحد تھے اگر چہ محمول کے اعتبار سے مختلف تھے تو اسی وحدت موضوع کے اعتبار سے اس علم کو واحد قرار دے کر اس کی الگ تدوین کی گئی اور اسکا ایک مستقل نام تجویز کیا گیا اور ہر آدمی کو اجازت دیدی گئی کہ اس موضوع کے جو بھی احوال معلوم ہوں وہ ان کو اس علم کے ساتھ ملادے کیونکہ ہر علم میں یہ معتبر ہوتا ہے کہ اس علم کے موضوع کے جتنے عوارض ذاتیہ ہیں جہاں تک طاقت انسانیہ محیط ہوسکتی ہے ان جمیع سے بحث کی جائے **فلا معنی** سے بحث سابق کا نتیجہ بیان کر رہے ہیں کہ بحث سابق سے معلوم ہوا کہ علم واحد کا مقصد صرف یہ ہے کہ ایک شئی یا چند متناسب اشیاء کو موضوع بنا کر اس کے جمیع عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے اور دیگر عوارض کو طلب کر کے ان کے ساتھ ملا دیا جائے اور علوم کے تمایز اور اختلاف کا یہی معنی ہے ایک علم میں ایک شئی (موضوع) کے احوال سے بحث ہو رہی ہے اور دوسرے علم میں دوسری شئی کے احوال اور عوارض سے بحث ہو رہی ہے اور یہ دونوں شیئین (موضوع) یا تو آپس میں متغایر بالذات ہوں گی یا ان میں تغایر اعتباری ہوگا پھر تغایر اعتباری کی چند صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ ایک شئی کو ایک علم کا موضوع مطلقا بنایا گیا پھر اسی شئی کو دوسرے علم کا موضوع بنایا گیا لیکن مقید بالقید کر کے دوسری صورت یہ ہے کہ شئی واحد کو موضوع بنایا گیا ایک علم کیلئے مقید بالقید کر کے پھر دوسرے علم کا موضوع بنایا گیا کسی دوسری قید کے ساتھ مقید کر کے اس اعتبار سے دونوں علموں کے موضوع میں تغایر اعتباری ہو جائے گا بہر حال اس ساری تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ اتحاد علم اور اختلاف علم موضوع کے اتحاد اور اختلاف پر مبنی ہے۔ **وتلک الاحوال مجهولة** یہاں سے شارح یہ بیان کر رہے ہیں کہ محمول کے اختلاف اور عوارض ذاتیہ کے اختلاف اور اتحاد کی وجہ سے علم کا اتحاد اور اختلاف نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ عوارض ذاتیہ مجہول ہیں ان کو طلب کیا جاتا ہے اور موضوع معلوم اور بین الوجود ہوتا ہے اور جو چیز امتیاز بین العلوم کی صلاحیت رکھتی ہے وہ معلوم ہی ہوتی ہے مجہول چیز امتیاز بین العلوم نہیں کر سکتی تو موضوع ہی مدار ہے امتیاز بین العلوم کیلئے محمول تو خود مجہول ہے وہ امتیاز بین العلوم کی صلاحیت نہیں رکھتا جواب! شارح تفتازانی کی یہ ساری تقریر لغو ہے کیونکہ اگر شارح کی مراد یہ ہے کہ تمایز علوم بالموضوعات اولی اور انسب ہے بہ نسبت تمایز بالمحمولات کے تو ہم اس بات کو تسلیم کر لیتے ہیں لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ علوم کا امتیاز محمولات

(عوارض ذاتیہ) کی وجہ سے بالکل نہ ہو بلکہ تمایز علوم صفات یعنی محمولات کی وجہ سے بھی ہوتا ہے اور اگر شارح کی مراد یہ ہے کہ تمایز صرف موضوعات کے ساتھ ہی ہوتا ہے محمولات کے ساتھ نہیں ہوتا تو پھر ہم عرض کرتے ہیں کہ یہی بات عین نزاع ہے آپ نے اسی کا اعادہ کر دیا ہے باقی آپ کی یہ بات کہ موضوع معلوم ہونے کی بناء پر صالح للا متیاز ہے اور محمول مجہول ہے تو ہم اس کو بھی تسلیم نہیں کرتے کیونکہ نفس محمول جو کہ عرض ذاتی ہے وہ بھی موضوع کی طرح معلوم ہے البتہ اس کی تفصیلات مجہول ہیں اور تفاصیل تو موضوع کی بھی مجہول ہیں اس جہالت میں تو دونوں برابر کے شریک ہیں پھر تو دونوں موجب امتیاز نہیں ہونے چاہئیں فما ہو جوابکم فہو جوابنا **واما ثالثا** اشکال ثالث کا خلاصہ یہ ہے کہ کائنات میں کوئی بھی ایسا علم نہیں ہے جس کا موضوع اعراض ذاتیہ متنوعہ پر مشتمل نہ ہو ہر علم کے موضوع کے اعراض ذاتیہ مختلفۃ النوع ہیں اب اگر شئی واحد متعدد علوم کا موضوع بن سکے اور تمایز علوم اعراض ذاتیہ کی وجہ سے ہو تو ہر شخص کو یہ اختیار حاصل ہوگا کہ وہ اعراض ذاتیہ متنوعہ میں سے ایک نوع کو علیحدہ کر کے اس کو مستقل علم بنالے اور دوسری نوع کو علیحدہ کر کے اس کو دوسرا علم بنالے اسی طرح ایک علم کے عوارض ذاتیہ متنوعہ کے اعتبار سے وہ مختلف علوم بنالے گا ان سب کا موضوع تو واحد ہوگا لیکن اعراض ذاتیہ (محمولات) کے اختلاف کی وجہ سے ان علوم میں اختلاف وتمایز ہوگا اس طرح کہ ایک علم میں ایک نوع کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوگی تو دوسرے میں دوسرے نوع کے عوارض سے بحث ہوگی مثلاً فقہ ایک علم ہے اس کا موضوع فعل المکلف ہے اس کے اعراض ذاتیہ کی متعدد انواع ہیں ایک نوع وجوب دوسری ندب تیسری اباحت وغیرہ اب اگر شئی واحد متعدد علوم کا موضوع بن سکے تو جو آدمی چاہے گا وہ فقہ کو مختلف علوم بنادے گا ان سب کا موضوع ایک ہوگا فعل مکلف مثلاً ایک علم میں وہ فعل مکلف کے انواع میں سے وجوب کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرے گا دوسرے علم میں ندب کے عوارض ذاتیہ سے تیسرے علم میں حرمت کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرے گا اس اعتبار سے فقہ جو کہ علم واحد ہے کئی علوم بن جائے گی تو اس کو علم واحد کہنا درست نہیں ہوگا خلاصہ ایں کہ اگر شئی واحد کا متعدد علوم کا موضوع بننا درست ہو تو ہر علم کے حصے بخرے ہو جائیں گے وہ ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہو کر مختلف حصوں میں تقسیم ہو جائے گا اور علم کا اتحاد واختلاف منضبط نہیں ہو سکے گا کوئی سمجھ نہیں آئے گی کہ کس کو علم واحد کہا جائے اور کس کو علوم متعددہ۔ جواب! شارح تفتازانی کے اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ تفتازانی صاحب آپ کا یہ کہنا کہ پھر ہر شخص ایک علم کو متعدد علوم بنالے گا درست نہیں ہے کیونکہ اعراض ذاتیہ کے اختلاف انواع کی وجہ سے علم اس وقت مختلف ہوتا ہے جب کہ وہ اعراض ذاتیہ کسی ایک جنس میں مشترک نہ ہوں اگر وہ تمام اعراض ذاتیہ کسی جنس میں مشترک ہیں تو ان کا اختلاف موجب اختلاف علم نہیں ہوگا مثلاً نحو کا موضوع کلمہ ہے اس کے اعراض متنوعہ ہیں رفع، نصب، جر، لیکن یہ علوم متعددہ نہیں بن سکتے کیونکہ یہ تمام ایک جنس میں مشترک ہیں وہ ہے اعراب۔ **وتحقیق ھذہ المباحث** شارح فرماتے ہیں کہ ان تمام مباحث کی تحقیق

منطق کی 'کتاب الشفاء' کی 'کتاب البرہان' میں ہے۔ **قولہ وانما قلنا الخ** غرض شارح توضیح متن کہ مصنف نے اعراض ذاتیہ متنوعہ پر یہ استدلال پیش کیا کہ واحد حقیقی جس کی ذات میں کسی اعتبار اور کسی وجہ سے بھی کثرت اور تعدد نہیں ہو سکتا متصف ہوتا ہے صفات کثیرہ متعددہ کے ساتھ ان میں سے بعض صفات حقیقی ہیں جیسے قدرت اور بعض اضافی ہیں جیسے خلق بعض سلبیہ ہیں جیسے تجرد عن المادۃ ای لیس لہ مادۃ جب یہ ثابت ہو گیا کہ واحد حقیقی متصف ہے صفات متعددہ کے ساتھ تو ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ واحد حقیقی کیلئے اعراض ذاتیہ متنوعہ ثابت ہیں کیونکہ یہی صفات متعددہ عوارض ذاتیہ ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ہے اب ان صفات کا مختلفۃ النوع ہونا تو ظاہر تھا کیونکہ صفات حقیقیہ علیحدہ نوع ہیں اور صفات اضافیہ علیحدہ نوع ہے البتہ ان کا ذاتی ہونا محل نظر تھا اسی کو ثابت کرنے کیلئے دلیل بیان کی کہ اگر یہ صفات واحد حقیقی کیلئے بالذات ثابت ولاحق نہ ہوں تو پھر تین صورتیں ہیں (۱) ایک صورت یہ ہے کہ ان صفات کا ثبوت وعروض جزء کی وجہ سے ہو یہ باطل ہے کیونکہ واحد حقیقی کی کوئی جزء ہے ہی نہیں وہ تو بسیط ہے ذہنا وخارجا (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ صفات کا عروض وثبوت کسی امر منفصل کے واسطہ سے ہو یہ بھی باطل ہے کیونکہ اس صورت میں واحد حقیقی کا احتیاج الی الغیر باعتبار الصفات لازم آئے گا بعنوان دیگر استکمال بالغیر لازم آئے گا جو کہ موجب نقص ہے واللہ تعالیٰ منزہ عن النقص والعیب **وکان ینبغی ان یتعرض لھذا** سے شارح تفتازانی مصنف پر اشکال کر رہے ہیں کہ مصنف نے اس شق کو متن میں ذکر نہیں کیا مصنف کو چاہئے تھا اس کو بھی ذکر کرتے جواب! تفتازانی صاحب کو مغالطہ ہوا ہے کیونکہ مصنف نے اس شق کو بھی ذکر کیا ہے کیونکہ وان کان لغیرہ اس سے مراد امر مباین اور صفات دونوں ہیں یہی تو وجہ ہے کہ مصنف نے اس کو باطل کرنے کیلئے ولانہ یلزم الاستکمال بالغیر کہا ہے کیونکہ یہ امر مباین ہی کے بطلان کی دلیل ہے نہ کہ صفات کے بطلان کی نیز یہ جواب بھی دیا گیا ہے کہ امر مباین کے ذکر کرنے کی اور اس کو باطل کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ عرض ذاتی سے وہ عرض ذاتی مراد ہے جو محمول ہو سکے چونکہ امر مباین خود محمول نہیں ہو سکتا تو یہ دوسرے عرض ذاتی کے حمل کیلئے واسطہ بھی نہیں بن سکے گا (۳) تیسری صورت یہ ہے کہ ان صفات میں سے بعض کا ثبوت وعروض للواحد الحقیقی دوسری بعض صفات کے واسطہ سے ہو ہر صفت کا عروض اور لحوق دوسری صفت کے واسطہ سے ہو تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ اس صورت میں تسلسل فی المبادی لازم آئے گا مبادی سے صفات مراد ہیں تو ہر صفت دوسرے کیلئے مبدأ اور موقوف علیہ بن جائے گی تو تسلسل فی المبادی لازم آئے گا اور یہ باطل ہے اور اس کے بطلان کی دلیل عقائد وعلم الکلام میں مذکور ہے لہٰذا تسلیم کرنا ہوگا کہ بعض صفات کا عروض وثبوت لذاتہ ہے اس سے ایک عرض ذاتی ثابت ہو گیا ہم کہتے ہیں کہ اب دوسری صفات کا ذاتی ہونا بھی تسلیم کر لو اگر تسلیم نہیں کرتے تو ہم دلیل بیان کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ اگر دوسری صفات کا عروض لذاتہ ہے تو ہمارا مدعیٰ ثابت ہو گیا یعنی اعراض ذاتیہ کا تنوع اگر لذاتہ نہیں ہے تو پھر لجزءہ ہوگا یہ بھی باطل

ہے یا لغیرہ ہوگا اگر غیر سے امر منفصل مراد ہے وہ بھی باطل ہے فقد مر وجہ بطلانہ اگر غیر سے مراد صفۃ من صفاتہ ہے کہ ہر صفت کا لحوق بواسطہ صفت آخر ہو تو تسلسل فی المبادی لازم آئے گا لہٰذا آپ کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ کہیں جا کر کسی صفت کا عروض ولحوق لذاتہ ہوگا تو اس سے ہمارا مطلوب ثابت ہوگا یعنی اعراض ذاتیہ متنوعہ ثابت ہو جائیں گے۔ **فان قیل یجوز ان ینتھی الخ** غرض شارح تفتازانی جواب سوال۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ آپ نے جس انداز میں اعراض ذاتیہ متنوعہ کو ثابت کیا ہے ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم صرف ایک عرض ذاتی کے ثبوت کو مانتے ہیں اس سے زیادہ نہیں وہ اس طرح کہ جب ابتداء آپ نے یہ کہا کہ ایک صورت یہ ہے کہ بعض صفات کا ثبوت دوسری بعض صفات کے واسطہ سے ہوگا اور اس صورت میں تسلسل لازم آئے گا لہٰذا کسی جگہ پر جا کر تسلیم کرنا پڑیگا کہ اس صفت کا عروض ذاتی ہے تو ایک عرض ذاتی ثابت ہوگیا اور ہم نے بھی تسلیم کر لیا لیکن پھر آپ کا دوسری صفات کے بارے میں کہنا کہ ان کو بھی ذاتی تسلیم کر لو ورنہ تسلسل لازم آئے گا یہ ہم نہیں مانتے ہم کہتے ہیں دوسری صفات کو ہم ذاتی بھی تسلیم نہیں کرتے اور تسلسل والا اشکال بھی لازم نہیں آتا وہ اس طرح کہ جب ایک عرض ذاتی ثابت ہوگیا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ باقی تمام صفات کا عروض اسی عرض ذاتی کے واسطہ سے ہے لہٰذا تسلسل لازم نہیں آئے گا کیونکہ آخر کار ان صفات کا عروض ایک عرض ذاتی پر ختم ہوا ہے اور وہ عرض ذاتی وہی ہے جو اولاً ثابت ہوا ہے تو تسلسل بھی لازم نہیں آیا اور آپ کا دعوی بھی ثابت نہیں ہوا کہ واحد حقیقی کے اعراض متنوعہ (مختلفۃ النوع) ہیں بلکہ صرف ایک ہی نوع ثابت ہوئی ہے۔ **ولو سلم** اور اگر تسلیم کر بھی لیا جائے کہ اعراض اور صفات متعددہ ہیں بعض کا ثبوت بالذات ہے اور بعض کا ثبوت واسطہ کے ساتھ ہے پھر بھی دعوی ثابت نہیں ہوتا کیونکہ دعوی تو اعراض ذاتیہ کے تنوع کا تھا کہ واحد حقیقی کے اعراض متنوعہ ہیں اور دلیل سے صرف تعدد ثابت ہوا جو کہ ہمارا مطلوب نہیں ہے ہمارا مطلوب تو تنوع ہے اور وہ اس دلیل سے ثابت نہیں ہو رہا۔ **قلنا** سے جواب دے رہے ہیں حاصل جواب یہ ہے کہ ہمارا دعوی مکمل ثابت ہے اعراض ذاتیہ کا تعدد بھی ثابت ہو رہا ہے اور تنوع بھی کیونکہ جب آپ نے یہ کہا کہ باقی تمام صفات کا عروض اس عرض ذاتی کے واسطہ سے ہوگا تو ہم کہتے ہیں کہ باقی صفات بھی عوارض ذاتیہ بن جائیں گی کیونکہ ضابطہ یہ ہے کہ جو صفت عرض ذاتی کے واسطہ سے عارض ہو وہ بھی عرض ذاتی بن جاتی ہے لہٰذا باقی صفات بھی عرض ذاتی بن جائیں گی اس طرح اعراض ذاتیہ کا تعدد ثابت ہوگیا نیز تنوع بھی ثابت ہے کیونکہ جب صفات کا تعدد ثابت ہوگیا تو اس کو تنوع لازم ہے کیونکہ ضابطہ یہ ہے کہ وہ صفات متعددہ جو ایک محل کے ساتھ قائم ہوں وہ متنوعہ ہوا کرتی ہیں یعنی ان میں اختلاف نوعی ہوا کرتا ہے وہ مختلف انواع ہوتی ہیں یہاں چونکہ تمام صفات متعددہ ایک ہی محل (واحد حقیقی کے ساتھ قائم ہیں لہٰذا ان کا تعدد نوعی ہوگا مثلاً صفات حقیقیہ ایک نوع ہوگی صفات اضافیہ دوسری نوع ہوں گی صفات ایجابیہ تیسری نوع ہونگی تو اعراض ذاتیہ کا تنوع ثابت ہوگیا یہ اختلاف اور تعدد شخصی نہیں ہے

کہ یوں کہا جائے کہ ان کی نوع ایک ہے اور یہ صفات متعددہ اسی نوع کے افراد ہیں وجہ یہ ہے کہ ایک نوع کے افراد میں جو تعدد ہوتا ہے وہ محل کے اختلاف اور تعدد کی وجہ سے ہوتا ہے مثلاً بیاض ایک نوع ہے اس کا تعدد اور اختلاف محل کی وجہ سے ہوگا کپڑے کے ساتھ جو بیاض قائم ہے وہ اور ہے جانور کے ساتھ جو قائم ہے وہ اور ہے دیوار کے ساتھ جو قائم ہے وہ اور ہے تو یہ تعدد افرادی ہے جو محل کے اختلاف کی وجہ سے ہو رہا ہے تو معلوم ہوا کہ جو محل واحد میں تعدد ہوگا وہ نوعی ہوگا لہٰذا ہمارا مطلوب ثابت ہوگیا کہ یہ صفات متعددہ بھی ہیں اور متنوعہ بھی۔ **قولہ ولانہ یلزم عطف** سے شارح ترکیب بیان کر رہے ہیں ولانہ یلزم استکمالہ من غیرہ اس کا عطف ماقبل والے جملے کے مضمون پر ہے ماقبل میں مصنف نے فرمایا تھا وانکان لغیرہ متکلم فی ذالک الغیر پھر اس غیر میں دو شقیں تھیں یا غیر سے مراد صفات ہوں یا کوئی امر مباین ہو ولانہ یلزم استکمالہ بالغیر سے شق ثانی کی تردید ہے اور اس کا عطف شق اول پر ہو رہا ہے حاصل عبارت اس طرح ہو جائے گا۔ وان کان لغیرہ فھو باطل لانہ یستلزم التسلسل ولانہ یستلزم الاستکمال من غیرہ اس کے بعد شارح نے متن کی وضاحت کی ہے کہ واحد حقیقی کیلئے استکمال بالغیر محال ہے کیونکہ اس میں ذات باری تعالیٰ میں نقص لازم آتا ہے اور اس کے کمالات میں احتیاج الی الغیر لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے **وفیہ نظر** سے اشکال وجواب ہے، اشکال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے یہ کہا کہ واحد حقیقی میں استکمال من الغیر محال ہے اس غیر سے آپ کی کیا مراد ہے اگر غیر سے امر منفصل مراد ہو تو یہ لازم نہیں ہے کیونکہ ضروری تو نہیں ہے کہ وہ غیر امر منفصل ہی ہو بلکہ ممکن ہے وہ غیر جس کے واسطہ سے صفات کا ثبوت وعروض ہو رہا ہے وہ بھی ایک صفت ہو من صفات اللہ تو استکمال بالغیر لازم نہیں آئے گا اور اگر غیر سے مراد اعم ہو خواہ وہ غیر صفات میں سے ہو خواہ امر منفصل ہو تو ہر دو صورت میں استکمال بالغیر لازم آتا ہے تو پھر ہم یہ عرض کرتے ہیں کہ اس صورت میں یہ کہنا کہ استکمال بالغیر موجب نقصان فی ذاتہ تعالیٰ ہے درست نہیں ہے کیونکہ بعض صفات کا احتیاج الی البعض ہوتا رہتا ہے اور اس کی وجہ سے ذات باری تعالیٰ میں کوئی نقص لازم نہیں آتا مثلاً خلق صفت باری تعالیٰ یہ محتاج اور موقوف ہے قدرت پر، علم پر، ارادہ پر، اس کے باوجود صفت کاملہ ہے اس میں کسی قسم کا نقص نہیں ہے **ویمکن** سے جواب دے رہے ہیں کہ یہاں استکمال بالغیر میں غیر سے مراد صرف امر منفصل ہے اور ماسبق میں جو وان کان لغیرہ تھا اس سے مراد صفات ہیں (ما یکون غیر منفصل سے یہی مراد ہے) ان دونوں سے مقصود ثابت ہو جائے گا کیونکہ جب وان کان لغیرہ سے مراد صفات ہیں تو مقصد یہ ہوگا کہ اگر بعض صفات دوسری بعض پہ موقوف ہوں تو تسلسل لازم آئے گا وھو باطل اور اگر استکمال بالغیر سے مراد امر منفصل ہے تو مقصد یہ ہوگا کہ اگر صفات کا عروض کسی امر منفصل کی وجہ سے ہو تو استکمال بالغیر لازم آئے گا اور یہ استکمال بالغیر موجب نقصان ہے لہٰذا یہ بھی مراد نہیں ہو سکتا تو ثابت ہوگیا کہ ان صفات کا عروض بالذات ہوگا اور یہی ہمارا مدعیٰ اور مطلوب ہے۔

﴿متن توضیح﴾

فنضع الکتاب علی قسمین مصنف فرماتے ہیں ہم اس کتاب کو دو قسمیں پر وضع کر رہے ہیں قسم اول ادلہ شرعیہ میں اور قسم ثانی احکام میں ہے، پھر ادلہ شرعیہ چار ارکان پر مشتمل ہیں کتاب، سنت، اجماع، قیاس، رکن اول کتاب میں ہے ای القرآن یہ تفسیر ہے الکتاب کی بلفظ اشہر اس کو تعریف لفظی کہا جاتا ہے۔ وھو ما نقل الینا بین دفتی المصاحف تواترا، یہ قرآن پاک کی تعریف حقیقی ہے دفتین بمعنی جانبین، حاصل تعریف یہ ہے کہ کتاب (قرآن) وہ ہے جو مصاحف کے دوگتوں کے درمیان ہماری طرف نقل کیا گیا ہے تواتر کے ساتھ مصاحف سے وہ مصاحف مراد ہیں جو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے جمع کرائے پھر ان کے بعد جو ان کے موافق ہو کر چھپے **فخرج سائر الکتاب** یہاں سے فوائد قیود بیان کر رہے ہیں دفتی المصاحف فصل اول ہے اس سے (۱) باقی کتب الہیہ خارج ہو گئیں توراۃ انجیل وغیرھما (۲) احادیث الہیہ (قدسیہ) خارج ہو گئیں (۳) احادیث نبویہ ای اقوال النبی ﷺ وافعالہ واحوالہ خارج ہو گئے کیونکہ یہ تمام منقول بین دفتی المصاحف نہیں ہیں، تواترا فصل ثانی ہے اس سے قراۃ شاذہ خارج ہو گئی کیونکہ یہ منقول الینا بالتواتر نہیں ہے بلکہ بعض مصاحف مخصوصہ میں ہے مثلاً مصحف ابن مسعودؓ، مصحف ابی بن کعبؓ، ان کی نقل بالتواتر نہیں بلکہ باخبار الاحاد ہے **وقد اورد ابن الحاجب ان ھذا التعریف دوری** مصنف علامہ ابن حاجب کا اعتراض نقل کر کے اس کے دو جوابات دے رہے ہیں علامہ ابن الحاجب نے اشکال کیا ہے کہ اس تعریف میں دور لازم آتا ہے کیونکہ کتاب کی تعریف کی گئی ما نقل الینا بین دفتی المصحف تو معرفت قرآن موقوف ہوگی معرفت مصحف پر کیونکہ معرف موقوف ہوتا ہے علی معرفۃ اجزاء التعریف لہٰذا تعریف مصحف ضروری ہے ورنہ ماہیت قرآن واضح نہیں ہوگی اب اگر مصحف کے بارے میں سوال کیا جائے ما المصحف؟ تو لامحالہ جواب یہ ہوگا الذی کتب فیہ القرآن تو معرفت مصحف موقوف ہوگی معرفت کتاب (قرآن) پر اسی کو دور کہا جاتا ہے **ای توقف الشئی علی ما یتوقف علیه ذالک الشئی فاجبت عن ھذا بقولی** جواب! مصنف نے جواب دیا کہ یہاں کوئی دور نہیں ہے کیونکہ کتاب (قران) کی تعریف تو موقوف علی معرفۃ المصحف ہے لیکن مصحف کی معرفت قرآن پر موقوف نہیں ہے کیونکہ مصحف کی تعریف کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے اس لیے کہ مصحف معلوم ومتعارف بین الناس ہے لوگ جانتے پہچانتے ہیں اسی لئے یہ محتاج الی التعریف نہیں ہے تو معرفت قرآن تو موقوف علی معرفۃ المصحف ہے ولکن لا یتوقف معرفۃ المصحف علی معرفۃ القرآن فلا دور۔ **ثم اردت تحقیقا فی ھذا الموضع الخ** یہاں سے مصنف اعتراض ابن الحاجب کا دوسرا جواب دے رہے ہیں جواب سے قبل تمہید بیان کر رہے ہیں کہ میں اس مقام تعریف میں کچھ تحقیق کرنا

چاہتا ہوں کہ یہ جو الکتاب یا القرآن کی تعریف کی گئی ہے یہ تعریف کے انواع میں سے کونسی نوع ہے کیونکہ دور کے بارے میں جو جواب اول دیا گیا تھا اس کا اتمام اسی تحقیق پر موقوف ہے تحقیق یہ ہے کہ تعریف کی دو قسمیں ہیں (۱) کبھی تعریف سے مقصود معرف کی ماہیت حقیقیہ واقعیہ بیان کرنا ہوتا ہے اس کو حد کہا جاتا ہے (۲) کبھی تعریف سے مقصود ماہیت وحقیقت کو بیان کرنا نہیں ہوتا بلکہ معرف کو ماسوی سے ممتاز کرنا اور اسکی تعیین اور تشخیص مقصود ہوتی ہے اسے رسم کہا جاتا ہے مثلاً جب سوال کیا جائے کہ زید ای شئی ھو فی ذاتہ تو مقصد یہ ہوگا کہ زید کے ایسے مشخصات بیان کیے جائیں کہ اس کا امتیاز عن الاغیار ہو جائے تو جواب میں کہیں گے کہ وہ فلاں نام والا ہے فلاں جگہ کا رہنے والا ہے فلاں قبیلہ سے تعلق ہے فلاں شکل وصورت ہے تو یہ مشخصات ہو نگے ان کے ذکر کرنے سے زید کا امتیاز ہو جائے گا اپنے ماسویٰ سے دونوں تعریفوں میں چند فروق ہیں (۱) تعریف حقیقی میں جنس اور فصل کا ذکر کرنا ضروری ہے جبکہ تشخیص اور تعیین میں ضروری نہیں صرف خاصیات اور مشخصات کا ذکر کافی ہے جن کے ساتھ تعیین وتشخیص حاصل ہو جائے (۲) اگر تعریف سے مقصود ماہیت بیان کرنا ہو تو ماھقیقیہ سے سوال کیا جائے گا اگر تشخیص وتعیین معرف مقصود ہو تو ای سے سوال کیا جائے گا (۳) اگر معرف کی ماہیت بیان کرنا مقصود ہو تو اس صورت میں اشارہ یا عرف میں شہرت کافی نہیں ہے بلکہ تعریف ضروری ہے اگر معرف کی تشخیص وتعیین مقصود ہو تو وہ اشارہ اور عرف سے بھی حاصل ہو جاتی ہے تعریف کرنا ضروری نہیں (۴) تعریف سے مقصود ماہیت وحقیقت بیان کرنا مقصود ہو تو ایسی تعریف کیلئے دور مفسد ہے اگر مقصود تعیین وتشخیص معرف ہو تو اس میں دور کا لزوم مضر ومفسد نہیں ہے بلکہ جائز ہے (۵) تعریف ماہیت میں تعریف کے تمام اجزاء کی معرفت بھی ضروری ہے تاکہ معرف کی وضاحت ہو جائے اور تشخیص وتعیین میں تمام اجزاء تعریف کی معرفت ضروری نہیں ہے بلکہ اشارہ وغیرہ بھی کافی ہے اب دیکھنا یہ ہے کہ کتاب یا القرآن کی جو تعریف مذکور ہے وہ ان دو قسموں سے کو نسی قسم ہے قرآن مجید کی ماہیت کا بیان ہے یا اس کی تشخیص وتعیین ہے (یعنی رسم ہے) ماہیت کتاب یا قرآن کی تعریف ہے پھر تو دور لازم آئے گا اور اگر یہ کتاب وقرآن کی تعیین اور تشخیص ہے پھر دور لازم نہیں آتا کیونکہ تعیین وتشخیص میں دور نہیں ہوتا تو مصنف فرماتے ہیں کہ ہمارے علماء نے جو تعریف کی ہے (ما نقل الینا) خواہ انہوں نے یہ تعریف کتاب کی کی ہو یا قران کی دونوں صورتوں میں یہ ماہیت کتاب یا ماہیت قران کی تعریف نہیں ہے بلکہ ان کی تعیین اور تشخیص ہے یہی وجہ ہے یہ تعریف ای کتاب یا ای قرآن ترید کے جواب میں واقع ہوتی ہے مثلاً یوں کہا جائے گا ای کتاب ترید تو جواب میں آئے گا، ما نقل الینا الخ۔ **لان القرآن یطلق علی الکلام الازلی الخ** یہاں سے مصنف تعریف کے شخصی ہونے پر دلیل قائم فرما رہے ہیں خلاصہ یہ ہے کہ اس تعریف سے مقصود کتاب یا قرآن کی تشخیص اور تعیین ہے کیونکہ لفظ قرآن مشترک ہے اس کا اطلاق دو معنوں پر آتا ہے (۱) کبھی قران پاک کا اطلاق کلام ازلی اور کلام نفسی پر ہوتا ہے جو کہ صفت اللہ عز وجل ہے (۲) کبھی

قرآن کا اطلاق کلام لفظی پر ہوتا ہے جو کہ دال علی الکلام الازلی اور مقرو علی اَلسِنۃ العباد ہوتا ہے جب قرآن پاک کا اطلاق دو معنوں پر ہے تو سوال ہوا کہ ای المعنیین ترید؟ تو جواب دیا گیا **ھو ما نقل الینا الخ** مقصد یہ ہے کہ ہماری مراد وہ قرآن ہے جو مقرو علی السنۃ العباد ہے نہ کہ کلام ازلی اب اس تعریف سے معرف (قران) کی تعیین وتشخیص اور امتیاز ہو گیا کلام ازلی سے تو یہ تشخیص وتعیین ہے بیان ماہیت نہیں ہے جب ثابت ہو گیا کہ یہ تعریف تشخیص وتعیین ہے تو دور لازم نہیں آئے گا کیونکہ تشخیص وتعیین میں دور لازم نہیں آتا دور تو ماہیت کی تعریف حقیقی میں لازم آتا ہے اگر یہاں بھی تعریف سے مقصود ماہیت کتاب یا ماہیت قرآن کی تعریف ہوتی پھر دور لازم آتا کیونکہ اس صورت میں معرفت ماہیۃ مصحف ضروری ہے اور معرفت مصحف میں اشارہ وغیرہ کافی نہ ہوتا اور پھر معرفت مصحف موقوف ہوتی معرفت ماہیت قران پر تو دور لازم آتا اب جب کہ یہ تشخیص وتعیین ہے تو کوئی دور لازم نہیں آتا فاندفع الاشکال۔ اعتراض دور کا یہ جواب تحقیقی ہے جبکہ جواب اول سرسری تھا آخر میں ایک جواب الزامی آئے گا۔

﴿شرح تلویح﴾

قولہ فنضع تفریع علی قولہ فیبحث غرض تحقیق فاء! شارح کہتے ہیں کہ فنضع کی فاء تفریعیہ ہے اور اس کی تفریع ماقبل فیبحث عن کذا وکذا پر ہے مقصد یہ ہے کہ ماقبل میں ہم نے کہا کہ اس فن میں ادلہ اور احکام کے احوال سے بحث ہو گی لہٰذا اب ہم اس کتاب کی وضع دو قسموں پر کر رہے ہیں قسم اول ادلہ کے احوال میں اور قسم ثانی احکام کے احوال میں **ای مقاصدہ** غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ مصنف کا قول نضع الکتاب علی قسمین صحیح نہیں ہے کیونکہ کتاب کی وضع صرف دو قسموں پر نہیں ہے بلکہ اس میں تو بحث تعریف وبحث موضوع بھی داخل ہے جو ان دو قسموں کے علاوہ ہے تو حصر فی القسمین باطل ہے۔ جواب! ای مقاصدہ سے اسی اشکال کو رفع کیا کہ الکتاب سے پہلے مضاف محذوف ہے ای نضع مقاصد الکتاب علی قسمین یعنی مقاصد کتاب دو قسموں پر منحصر ہیں نہ کہ مجموع کتاب تو بحث تعریف اور موضوع مقاصد کتاب میں داخل نہیں ہے لہٰذا یہ قسمین سے تو خارج رہیں گے لیکن نفس کتاب میں داخل رہیں گے بایں حیثیت کہ یہ مبادیات میں سے ہیں ہم نے چونکہ مقاصد کتاب کو قسمین پر وضع کیا ہے اس لئے مباحث تعریف وموضوع کو ان سے خارج ہی رہنا چاہئے۔ **والقسم الاول** غرض توضیح متن! کہ دو قسمین میں سے قسم اول ادلہ اربعہ میں ہے اور وہ چار ارکان پر مرتب ہے اول کتاب' بعدہ سنۃ' پھر اجماع' ثم القیاس اور اس ترتیب اور تقدیم ذکری میں اقدم بالذات وصحیح کا لحاظ کیا گیا ہے۔ **واما بابا الترجیح والاجتھاد** غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے یہ فرمایا کہ قسم اول چار ارکان پر

مشتمل ہے حالانکہ قسم اول میں باب الترجیح اور باب الاجتهاد دو باب بھی مذکور ہیں۔ جواب! شارح نے جواب دیا کہ ان کی بحث کوئی مستقل بحث نہیں ہے بلکہ یہ الرکن الرابع القیاس کا تتمہ اور اسی کے ذیل میں داخل ہیں اس لیے مصنف کا قول صحیح ہے

۔قوله الركن الاول فى الكتاب وهو فى اللغة الخ غرض شارح کتاب کا لغوی وعرفی معنی کا بیان کتاب کا لغوی معنی مکتوب (لکھی ہوئی) اور عرف شریعت میں کتاب کا اطلاق کتاب اللہ تعالی المثبت فی المصاحف پر ہوتا ہے جس طرح کہ عرف نحاۃ میں مطلق کتاب کا اطلاق کتاب سیبویہ پر ہوتا ہے۔ **والقرآن فى اللغة** غرض قران کا لغوی اور عرفی معنی بیان کرنا، لغت میں لفظ قران مصدر بمعنی القراۃ (پڑھنا) ہے پھر عرف عام میں لفظ قران کا اطلاق اس مجموعہ معینہ من کلام اللہ تعالی پر ہونے لگا جو کہ مقروء علی السنۃ العباد ہوتا ہے وہو فی ہذا المعنی یہاں سے شارح کتاب اور القرآن میں فرق بیان کر رہے ہیں کہ عرف میں الکتاب کا اطلاق بھی کتاب اللہ کے مجموعہ معینہ پر ہوتا ہے اور القرآن کا اطلاق بھی کتاب اللہ کے مجموعہ معینہ مقروءۃ علی السنۃ العباد پر ہوتا ہے لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ قران کا اطلاق اس معنی پر اشہر واظہر ہے بنسبت کتاب کے کیونکہ الکتاب کا اطلاق غیر کتاب اللہ پر بھی ہو جاتا ہے بخلاف القرآن کے کہ عرف عام میں اس کا اور اطلاق صرف اسی مجموعہ پر ہوتا ہے یہی وجہ ہے لفظ القرآن چونکہ زیادہ مشہور ہے اس لئے مصنفین اور خود ماتن نے الکتاب کی تفسیر بنایا ہے اور تفسیر ہمیشہ لفظ اشہر واعرف کے ساتھ ہوتی ہے اسی کو تعریف لفظی کہا جاتا ہے چنانچہ بعض مصنفین یوں تعریف کرتے ہیں الکتاب ہو القرآن المنزل علی الرسول المکتوب فی المصحف المنقول الینا نقلا متواترا بلاشبہۃ اس تعریف میں ھو القرآن الکتاب کی تعریف نہیں بلکہ تفسیر وتعریف لفظی ہے اور تعریف حقیقی المنزل علی الرسول سے شروع ہوتی ہے جو معرف کو ماعداہ سے ممتاز کرتی ہے اور حق بات بھی یہی ہے کہ القرآن تعریف میں داخل نہیں ہے۔ **لا ان المجموع تعريف للكتاب** یہاں سے شارح بعض حضرات کی تردید کر رہے ہیں بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ القرآن بھی تعریف میں داخل ہے اور تعریف المنزل سے نہیں بلکہ القرآن سے شروع ہوتی ہے شارح ان حضرات کی رد کر رہے ہیں کہ ان کا قول صحیح نہیں ہے ورنہ تعریف میں دور لازم آئے گا کیونکہ کتاب اور قرآن ایک ہی شئی ہیں دونوں مترادف ہیں اگر تعریف القران سے شروع ہو تو تعریف میں القرآن کا ذکر بعینہ الکتاب کا ذکر ہوگا تو گویا معرف کا ذکر تعریف میں آ گیا اس کو دور کہا جاتا ہے دور کی تعریف ہے ذکر المحد ودفی الحد لہذا دور سے بچنے کی صورت یہی ہے کہ القرآن کو تعریف سے خارج کیا جائے اس کو صرف تفسیر بنالیا جائے اور تعریف المنزل سے شروع کی جائے۔ **ولا ان القرآن مصدر بمعنى المقروء الخ** یہاں سے بھی شارح بعض حضرات کی تردید کر رہے ہیں بعض حضرات نے یہ کہا کہ تعریف القران سے شروع ہوتی ہے اور القران المقروء کے معنی میں ہے اور اس کا معنی لغوی مراد ہے بمعنی پڑھا ہوا اور یہ قران اور غیر قرآن سب کو شامل ہے اور درجہ جنس ہے لہذا دور والا اشکال بھی لازم نہیں آئے گا

کیونکہ ذکرالمحد ودفی الحد نہیں ہے شارح نے اس کی بھی تردید کردی ہے اور کہا کہ قرآن کو بمعنی مقرو کرنا اگرچہ لغۃ صحیح ہے اور مشائخ نے بھی اس پرکوئی مناقشہ وارد نہیں کیا لیکن یہ عرف کے خلاف ہے کیونکہ عرف میں القرآن بول کر کتاب اللہ ہی مراد لیتے ہیں' نیز یہ فہم سے بھی بعید ہے کیونکہ جب بھی قرآن کا لفظ بولا جاتا ہے تو متبادر الی الفہم بھی کتاب اللہ ہی ہوتا ہے لہذا مشائخ کی کلام میں القرآن کو مقرو کے معنی پر حمل کرکے خلاف ظاہر کا ارتکاب کرنا درست نہیں ہے جب کہ ایک وجہ صحیح مقبول متفق ظاہر بھی موجود ہے وہ ہے قرآن کوالکتاب کی تفسیر بنانا اسی وجہ سے مصنف نے ای حرف تفسیر یہ ذکر کرکے ای القرآن کہ کراس کوتفسیر بنادیا تاکہ کسی کو وہم بھی نہ ہو کہ القرآن تعریف بن رہی ہے اسی لیے کہا اما الکتاب ای القرآن الخ **ثم کل من الکتاب والقرآن یطلق** غرض توضیح متن یا جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے جو تعریف کتاب اللہ پیش کی ہے وہ مجموع کتاب اللہ پر صادق آتی ہے ہر ہر آیت پر صادق نہیں آتی حالانکہ اصولی کی غرض کا اعتبار کرتے ہوئے یہاں مفہوم کلی کی تعریف کرنی چاہئے تھی جو مجموع قرآن اور ہر جزء پر صادق آتی مصنف نے ایسا کیوں نہیں کیا شارح تفتازانی اشکال کا مفصل جواب دے رہے ہیں کہ عندالاصولیین کتاب اللہ کا اطلاق مجموع من حیث المجموع پر بھی ہوتا ہے اور ہر ہر جزء پر بھی ہوتا ہے اسی طرح لفظ قرآن کا اطلاق مجموع پر بھی ہوتا ہے اور ہر جزء پر بھی ہوتا ہے کیونکہ اصولی حضرات قرآن پاک سے دلیل ہونے کی حیثیت سے بحث کرتے ہیں اور دلیل ایک ایک آیت ہوتی ہے نہ مجموع من حیث المجموع جب اصولیین کے نزدیک قرآن مشترک ہے بین المجموع وبین کل جزء تو وہ محتاج ہوئے ایسی صفات کی طرف جو مجموع اور ہر جزء کے درمیان مشترک ہوں اور ان دونوں کے ساتھ خاص ہوں تتبع اور تلاش کے بعد ان کو یہ صفات میسر ہوئیں جو مشترک بین الکل والجزء ہیں (۱) قرآن پاک کا معجز ہونا (۲) منزل علی الرسول ہونا (۳) مکتوب فی المصاحف ہونا (۴) منقول متواترا ہونا۔ پھر بعض حضرات جب قرآن پاک کی تفسیر کرتے ہیں تو ان تمام صفات کو تعریف میں ذکر کردیتے ہیں تاکہ زیادہ سے زیادہ وضاحت ہو جائے اور بعض حضرات تعریف میں صرف دوصفتوں کو ذکر کرتے ہیں انزال واعجاز کتابت اور نقل کو ذکر نہیں کرتے وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ کتابت اور نقل لوازم قرآن میں سے نہیں ہیں کیونکہ قرآن پاک نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں بھی موجود تھا لیکن اس وقت نہ نقل تھی اور نہ ہی باضابطہ کوئی کتابت تھی اور بعض حضرات نے تعریف میں تین صفات کو ذکر کیا انزال، کتابت، نقل، وہ یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ قرآن پاک کی تعریف وتفسیر ان لوگوں کیلئے کیجاتی ہے جنہوں نے وحی کا مشاہدہ نہیں کیا اور نہ ہی نبی کریم ﷺ کے زمانہ کا ادراک کیا ہے ان کو قرآن پاک کی معرفت انہی صفات کے ساتھ ہی حاصل ہوتی ہے کہ نقل ہو کتابت فی المصاحف ہو انزال ہو اور یہ نقل اور کتابت ان کے زمانہ میں قرآن پاک کی ایسی صفات ہیں جو اس سے منفک وجدا نہیں ہوسکتیں اور ان لوگوں کے اعتبار سے نقل اور کتابت قرآن پاک کے لوازم بینہ

میں سے ہیں اور مقصود پر دلالت کرنے میں زیادہ واضح ہیں اسی لیے انہی اوصاف ثلاثہ (جو کہ لوازمات بینہ تھے) کے ساتھ تعارف پیش کیا گیا اور ان اوصاف ثلاثہ کے ساتھ اعجاز کو ذکر نہیں کیا ایک تو اس وجہ سے کہ یہ لوازم بینہ میں سے نہیں ہے کیونکہ اس کو صرف علماء ہی جانتے ہیں عوام نہیں جانتے دوسری وجہ یہ بیان کی کہ صفت اعجاز ہر جزء کو شامل نہیں ہے بلکہ معجز سورۃ ہے یا مقدار سورۃ اس سے کم مقدار معجز نہیں اللہ تعالیٰ کا فرمان فاتو بسورۃ اسی پر دال ہے اور ''مصنف نے تعریف قرآن میں صرف نقل کے ذکر پر اکتفاء کیا باقی صفات کو ترک کر دیا **وقال هو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا** سوال یہ ہوا کہ مصنف نے صرف وصف نقل کے ذکر پر اکتفاء کیا باقی اوصاف کو ترک کر دیا اس کی کیا وجہ ہے شارح اس کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ صرف وصف نقل کے ذکر کرنے سے مقصود حاصل ہو جاتا ہے کیونکہ مقصود من التعریف قرآن پاک کو جمیع ماعدا سے ممتاز کرنا ہے اور یہ امتیاز المنقول سے ہی حاصل ہو جاتا ہے کیونکہ تمام کتب سماویہ و غیر سماویہ اور احادیث الٰہیہ و احادیث نبویہ اسی طرح منسوخ التلاوۃ میں سے کوئی بھی منقول بین دفتی المصاحف نہیں ہے لہذا یہ سب خارج ہو گئے اس لیے کہ مصحف معہود و معلوم کا نام ہے جو کہ مشہور و معروف بین الناس ہے سورۃ فاتحہ سے شروع ہو کر سورۃ الناس تک ختم ہو جاتا ہے حتیٰ کہ بچے بھی اس کو پہچانتے ہیں اسی طرح مانقل الخ: سے قراءۃ شاذہ بھی خارج ہو جائیں گی کیونکہ وہ بطریق التواتر منقول نہیں ہے بلکہ بطریق الآحاد مثلاً وہ قراءۃ جو ابی بن کعبؓ کے مصحف کے ساتھ مخصوص ہیں جیسے قضاء رمضان کے بارے میں آیت منقول ہے فعدۃ من ایام اخر متتابعات، یا وہ قراءۃ جو بطریق شہرت منقول ہے مثلاً ابن مسعودؓ کے مصحف میں ہے فصیام ثلاثۃ ایام متتابعات جب صرف نقل کے ذکر سے ہی مقصود حاصل ہو گیا اور قرآن پاک کا امتیاز عن جمیع ماعداہ ہو گیا تو اور کسی صفت کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور نہ ہی تواتر کے ساتھ بلا شبھۃ کی قید لگانے کی ضرورت تھی اسی بناء پر مصنف نے انزال اور اعجاز کا ذکر نہیں کیا اور نہ ہی متواتر کے ساتھ بلا شبھۃ کی قید کا اضافہ کیا **واما التسمية فالمشهور الخ** ماسبق میں یہ بیان کیا گیا کہ قرآن پاک عند الاصولیین مجموع کو بھی کہتے ہیں اور ہر ہر جزء کو بھی کہتے ہیں اب شارح تسمیہ کا حکم اور اس کے متعلق اختلافات کو ذکر فرماتے ہیں کہ آیا یہ بھی قرآن پاک کا جزء ہے یا نہ اس پر قرآن کا اطلاق ہو گا یا نہ تو فرمایا کہ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب مشہور یہ ہے کہ تسمیہ جزء قرآن نہیں ہے سوائے اس تسمیہ کے جو بالتواتر منقول ہے جو سورۃ النمل کی ایک مستقل آیت ہے یہی مذہب متقدمین کی اکثر کتب میں ذکر کیا گیا ہے لہذا جب تسمیہ خارج من القرآن ہے جزء نہیں تو اس کو قرآن پاک سے خارج کرنے کیلئے بلا شبھۃ کی قید لگائی جاتی ہے متاخرین حضرات کہتے ہیں کہ امام اعظم کا صحیح مذہب یہ ہے کہ تسمیہ جو اوائل سور میں ہے یہ قرآن پاک کی صرف ایک آیت ہے جزء قرآن تو ہے لیکن کسی خاص صورۃ کا جزء نہیں اس کو سورتوں کے درمیان فاصلہ کے لیے نازل کیا گیا ہے دلیل یہ ہے کہ تسمیہ قرآن مجید میں بصورت خط قرآن لکھی جاتی ہے اس پر سلف صالحین کی طرف سے کوئی

نکیر بھی نہیں کی گئی حالانکہ تجرید القرآن عن غیر القرآن کا حکم تاکیدی ہے اس سے معلوم ہوا کہ تسمیہ جزء من القرآن ہے **وعدم جواز الصلوۃ الخ** متاخرین کے قول پر چند اشکالات تھے شارح ان کے جوابات نقل کر رہے ہیں۔ اشکال اول! اگر تسمیہ جزء القرآن ہے تو پھر امام صاحب کے نزدیک نماز میں تسمیہ کی قرائت کرنے سے فریضہ قرائۃ ادا ہونا چاہئے اور اس کے ساتھ نماز صحیح ہو جانی چاہئے کیونکہ امام صاحب کے نزدیک ایک آیت سے بھی نماز صحیح ہو جاتی ہے۔ جواب! شارح تفتازانی جواب دے رہے ہیں کہ تسمیہ کے ساتھ نماز اس لیے صحیح نہیں ہے کہ صحت صلوۃ ایک آیت تامہ کی قرائت پر موقوف ہے اور تسمیہ کے آیت تامہ ہونے میں شبہ ہے لاختلاف آئمہ اسی بناء پر اس کے ساتھ نماز صحیح نہیں ہے جب تک کہ اور آیت ساتھ نہ ملائی جائے۔ **اشکال ثانی** جب تسمیہ جزء قرآن ہے تو جنبی اور حائضہ عورت کیلئے اس کی تلاوت جائز نہیں ہونی چاہئے حالانکہ جائز ہے جواب! شارح نے جواب دیا کہ اس کی تلاوت للجنب والحائض علی قصد التبرک والتیمن جائز ہے علی قصد التلاوۃ جائز نہیں ہے اور تبرک کیلئے دوسری آیت کی تلاوت بھی جنبی اور حائض کیلئے جائز ہیں مثلاً الحمد للہ رب العالمین وغیرہ **اعتراض ثالث** جب تسمیہ آیت قرآن ہے تو قرآن مجید کی ایک آیت کا منکر بھی کافر ہے تو تسمیہ کا منکر بھی کافر ہونا چاہئے حالانکہ اس کی تکفیر کا کسی نے فتوی نہیں دیا جب کہ سورۃ نمل والی تسمیہ کا منکر بالاتفاق کافر ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ تسمیہ جزء قرآن نہیں ہے شارح نے جواب دیا کہ تسمیہ کے منکر کو کافر نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے اندر اختلاف آئمہ کی وجہ سے ایک قوی شبہ پیدا ہو گیا جس نے اسکی قرانیت کو حیز وضوح سے نکال کر حیز اشکال واشتباہ میں داخل کر دیا اس اشتباہ کی بناء اس کے منکر کو کافر نہیں کہا گیا کیونکہ شبہ مانع من التکفیر ہے **فان قیل فعلی ما اختارہ** اعتراض یہ ہے کہ جب متاخرین کے مذہب کے مطابق تسمیہ جزء قرآن ہے تو کیا مذہب شوافع اور مذہب احناف کے مابین کوئی اختلاف باقی رہا ہے یا ختم ہو گیا ہے **قلنا** سے جواب دیا کہ جی ہاں اب بھی فریقین کے مابین اختلاف باقی ہے اس لیئے کہ عند الشوافع یہ ایک سو تیرہ آیات ہیں اور ہر سورت کا جزء ہے جس طرح کہ فبای آلاء ربکما تکذبان، سورۃ الرحمان کی متعدد آیات ہیں اور عند الاحناف تسمیہ لاعلی التعیین قرآن پاک کی صرف ایک آیت ہے کسی سورۃ معینہ کی جزء نہیں ہے اس کا اوائل سور میں تکرار کیا گیا فصل بین السور اور تبرک کیلئے اور اس کا تکرار جائز ہے کیونکہ اسی کی خاطر یہ نازل کی گئی ہے اور سلف سے ایسے ہی منقول ہے یہی وجہ ہے اگر تسمیہ کے علاوہ کسی اور آیت کو بقصد تبرک اوائل سور میں کسی نے لکھنا شروع کر دیا تو یہ جائز نہیں ہے اور اس شخص کو زندیق یا مجنون کہا جائے گا۔ فعلی ما ھو المناسب لغرض الاصولی الخ۔ غرض شارح تفتازانی اعتراض علی المصنف'' خلاصہ اشکال یہ ہے کہ مصنف نے جو تعریف کی ہے۔ **ما نقل الینا الخ** اگر غرض اصولی کو مدنظر رکھا جائے (غرض اصولی کتاب اللہ کی ہر آیت سے استدلال علی الحکم کرنا) تو یہ تعریف ایک معنی کلی کی ہوگی جو کل اور مجموع کو بھی شامل ہوگا اور ہر ہر جزء کو بھی شامل ہو

گا معنی یہ ہوگا قرآن پاک وہ ہے جو منقول بین دفتی المصحف ہو خواہ منقول مجموع من حیث المجموع کے اعتبار سے ہو یا ہر ہر جزء کے اعتبار سے ہو اب دو صورتیں ہیں (۱) ما نقل الینا میں جو ما ہے اس کو عموم پر رکھا جائے تو معنی یہ ہوگا کہ قران ہر وہ چیز ہے جو منقول بین دفتی المصحف ہو خواہ مجموع من حیث المجموع ہو خواہ وہ کلمہ تام ہو خواہ وہ کلام ناقص ہو خواہ وہ ایک کلام ہو خواہ ایک حرف ہو تو اس صورت میں یہ تعریف حرف اور کلمہ پر بھی صادق آئے گی حالانکہ عرف شریعت میں حرف اور کلمہ کو قرآن نہیں کہا جاتا تو تعریف مانع نہیں رہے گی (۲) اور اگر ما کو خاص کیا جائے اور اس سے مراد کلام تام لی جائے تو قرآن پاک خاص ہو جائے گا کلام تام کے ساتھ تو اس صورت میں بعض وہ کلام جو تام نہیں ہے قرآن پاک سے خارج ہو جائیں گی حالانکہ اسے قرآن کہا جاتا ہے اور اس پر احکام قرآن جاری ہوتے ہیں مثلاً مُحدِث کیلئے مس جائز نہیں جنبی کیلئے تلاوت جائز نہیں لہٰذا تعریف جامع نہیں رہے گی حاصل کلام ایں کہ اگر ما سے عام مراد ہو جو کل اور بعض دونوں کو شامل ہو تعریف مانع نہیں ہوگی اور اگر ما سے خاص کلام تام مراد ہو تو تعریف جامع نہیں ہوگی یہ تفصیل اس صورت میں ہے اگر یہ تعریف معنی کلی کیلئے ہو اور اگر غرض اصولی کو نہ دیکھا جائے بلکہ مصنف کی کلام کے سیاق کو دیکھا جائے تو پھر یہ تعریف مجموع شخصی کی ہوگی کیونکہ مصنف نے اس تعریف کو مجموع شخصی کی تعریف قرار دیا ہے تو اس صورت میں گذشتہ اعتراضات وارد نہیں ہونگے البتہ یہ اشکال وارد ہوگا کہ یہ غرض اصولی کے مناسب نہیں ہے کیونکہ غرض اصولی ہر ہر آیت اور جزء سے متعلق ہے نہ کہ مجموع من حیث المجموع سے۔ جواب! ہم شق ثانی اختیار کرتے ہیں کہ مصنف کی مراد ما نقل سے مجموع من حیث المجموع الشخصی ہے باقی رہا آپ کا یہ اشکال کہ یہ غرض اصولی کے خلاف ہے تو ہم جواب عرض کرتے ہیں کہ غرض اصولی کی خلاف نہیں ہے کیونکہ اصولی کی غرض بھی مجموع من حیث المجموع سے متعلق ہے اس لیے کہ اصولی جو آیت سے استدلال کرتا ہے وہ بھی اس حیثیت سے کرتا ہے کہ وہ آیت اس مجموع کا ایک حصہ اور جزء ہے اس حیثیت سے استدلال نہیں کرتا کہ وہ عین کتاب اللہ ہے فلا اشکال علیہ **فان قیل فالکتاب بالمعنی الثانی الخ** غرض سوال وجواب۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ اگر کتاب کا معنی ثانی یعنی معنی کلی مراد لیا جائے جو کل اور بعض دونوں کو شامل ہوتا ہے تو کیا اس کی تفسیر القرآن کے ساتھ کرنا صحیح ہوگا جبکہ قرآن صرف مجموع شخصی کو کہا جاتا ہے تو مجموع شخصی معنی کلی کی تفسیر کیسے بن سکتا ہے یہ تو تفسیر الضد بالضد لازم آتی ہے۔ جواب! شارح تفتازانی نے جواب دیا کہ تفسیر ہو سکتی ہے کیونکہ جس طرح کتاب کی وضع عام تھی کل مجموع کیلئے بھی اور جزء کیلئے بھی اسی طرح قرآن پاک بھی ایک معنی کلی ہے جو کل پر بھی صادق آتا ہے اور بعض پر بھی کل میں بھی حقیقت ہے اور بعض میں بھی تو اب قرآن کا معنی بھی کلی ہے اور الکتاب کا معنی بھی کلی ہے تو معنی کلی تفسیر بن رہا ہے معنی کلی کیلئے یہ بالکل جائز ہے **فان قیل یلزم عموم المشترک** اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب آپ نے یہ کہا کہ قرآن مجید کل میں بھی حقیقت

ہےاور جزء میں بھی تو یہ قرآن کے دو معنی ہوں گےاور قرآن دونوں میں مشترک ہوگا پھر آپ نے یہ کہا کہ القرآن سے معنی کلی مراد ہے جو کل اور جزء دونوں کو شامل ہے تو عموم اشتراک لازم آئے گا دونوں معنی بیک وقت مراد لے لیں گے اور عموم اشتراک عندالاحناف ممنوع ہے **قلنا** سے جواب دیا کہ ہم نے یہ کہا ہے کہ قرآن کل میں بھی حقیقت ہے اور جزء (بعض) میں بھی حقیقت ہے اس کا یہ مقصد ہرگز نہیں ہے کہ کل کیلئے بھی مستقل وضع ہے اور جزء کیلئے بھی اس کی مستقل وضع ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ قران کی دو وضع ہیں ایک وضع مجموع من حیث المجموع یعنی کل کیلئے ہے فقط'' اور دوسری وضع وہ ہے جو کل اور جزء دونوں کو شامل ہے یعنی معنی کلی کے اعتبار سے وضع ہو جیسے **ما نقل الینا الخ** اب ہم نے جو یہ کہا ہے کہ القرآن سے مراد وہ قرآن ہے جو کل کیلئے بھی موضوع ہے اور جزء کیلئے بھی اس سے مراد ایک ہی وضع ہے اور قرآن پاک کل اور جزء کو شامل ہے باعتبار وضع واحد اور اسی اعتبار سے یہ الکتاب کی تفسیر واقع ہو رہا ہے لہذا یہاں کوئی عموم مشترک نہیں ہے عموم مشترک تو تب ہوتا جب کہ کل کیلئے مستقل علیحدہ وضع ہوتی اور جزء کے لئے وضع ہوتی حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ایک ہی وضع کل اور جزء دونوں کیلئے ہے فلا اشکال۔ **قولہ فان اتمام الجواب یتوقف علی ھذا یعنی الخ** غرض توضیح متن! شارح فرماتے ہیں کہ اگر تعریف مذکور ما نقل الینا کو لفظ کتاب یا لفظ قرآن کی تفسیر بنایا جائے اور اس سے مقصود لفظ کتاب اور قران کی تمیز کرنا ہو باقی کتب سے یا کلام ازلی سے تو اس وقت دور لازم نہیں آئے گا کیونکہ قرآن کی معرفت تو موقوف ہوگی ماہیت مصحف پر لیکن معرفت ماہیت مصحف قرآن پاک کی معرفت پر موقوف نہیں ہوگی بلکہ اس کی معرفت اشارہ سے حاصل ہو جائے گی یا عرف پر ہی اکتفاء کرلیا جائے گا کیونکہ عرف میں مصحف مشہور و معروف ہے بچے تک اس کو جانتے ہیں لہٰذا تعریف کی ضرورت نہیں ہوگی اور اگر اس کو ماہیت قرآن اور ماہیت کتاب کی تعریف قرار دیا جائے تو پھر دور لازم آئے گا کیونکہ ماہیت کتاب یا قرآن موقوف ہوگی ماہیت مصحف پر اور ماہیت مصحف موقوف ہوگی ماہیت قرآن پر اور اس کی معرفت کیلئے ما کتب فیہ القرآن کہنا ہوگا تو دور لازم آئے گا۔ **ولا یقال فالدور الخ** بعض حضرات نے دفع دور کیلئے ایک جواب دیا تھا شارح تفتازانی اس کو رد کر رہے ہیں ان حضرات نے یہ جواب دیا کہ کوئی دور نہیں ہے کیونکہ معرف کتاب ہے نہ کہ قرآن اور تعریف ما نقل الینا، کتاب اللہ کی تعریف ہے اور مصحف کی تعریف میں کتاب کا ذکر نہیں بلکہ قرآن کا ذکر ہے مصحف کی تعریف ہے ما جمع فیہ القرآن، تو ذکر المحدود (المعرف) فی الحد لازم نہیں آئے گا بعنوان دیگر ماہیت کتاب تو موقوف ہے ماہیت مصحف پر لیکن ماہیت مصحف معرفت کتاب پر موقوف نہیں ہے تاکہ دور لازم آئے بلکہ مصحف کی ماہیت موقوف ہے ماہیت قرآن کی معرفت پر لہٰذا دور لازم نہیں آئے گا کیونکہ جہت توقف تبدیل ہوگئی ہے جب کہ دور میں جہت توقف کی وحدت شرط ہے۔'' **لانا نقول** سے جواب دے رہے ہیں کہ دفع دور کیلئے یہ جواب درست نہیں ہے کیونکہ گذشتہ تفصیلات سے یہ بات ثابت ہو چکی

ہے کتاب اور قرآن مترادف ہیں دونوں ایک ہی شئی کے دونام ہیں ماہیت کتاب بعینہ ماہیت قرآن ہے ان میں کوئی فرق نہیں ہے تو ماہیت مصحف کا ماہیت قرآن پر موقوف ہونا بعینہ کتاب کی ماہیت پر موقوف ہونا ہے تو دور لازم آئے گا۔ **وبھذا یظھر** اس عبارۃ سے بھی بعض حضرات پر رد ہے جنہوں نے ایک اور طریقے سے دور کو دفع کیا انہوں نے کہا کہ ہم مصحف کی تعریف ماجمع فیہ القرآن نہیں کرتے تا کہ دور لازم آئے بلکہ ہم مصحف کی تعریف کرتے ہیں ماجمع فیہ الوحی المتلو، تو محدود کا ذکر چونکہ حد میں نہیں آرہا اس لیے دور لازم نہیں آئے گا شارح اس جواب کو بھی رد کر رہے ہیں کہ ہمارے گذشتہ جواب سے واضح ہو گیا کہ یہ جواب بھی دور کو دفع نہیں کرے گا کیونکہ مصحف کی تعریف میں ماجمع فیہ الوحی المتلو کہنا بعینہ ماجمع فیہ القرآن کہنا ہے کیونکہ دونوں مترادف ہیں لہٰذا دور والا اشکال بحال رہے گا خود مصنف نے بھی اپنی عبارت میں دو مقام پر کتاب اور قرآن کے ترادف کی طرف اشارہ فرمایا ایک مقام پر فرمایا سواء عرفوا بہ الکتاب او القرآن اس سے ترادف کی طرف اشارہ فرمایا کہ دونوں شئی واحد ہیں دوسرے مقام پر فرمایا **وانما یلزم الدور ان ارید تعریف ماھیۃ القرآن** یہاں صرف قرآن کا ذکر فرمایا کتاب کا ذکر نہیں فرمایا حالانکہ جس طرح قرآن میں دور لازم آتا ہے کتاب میں بھی آتا ہے تو مصنف نے ایک کا ذکر کر کے اشارہ کیا کہ دونوں شئی واحد ہیں قرآن کا ذکر بعینہ کتاب کا ذکر ہے لہٰذا ایک کا ذکر دوسرے سے مستغنی کرنے والا ہے تو مصنف کی ان دونوں عبارتوں میں ترادف بین الکتاب والقرآن ثابت ہو رہا ہے۔ **فان قیل لیس المصحف الخ** سوال وجواب۔ سوال! یہ ہے کہ تعریف قرآن میں دور لازم نہیں آتا کیونکہ مصحف کی تعریف ماجمع فیہ القران نہیں ہے تا کہ ذکر المحد ودفی الحد لازم آئے بلکہ مصحف کی تعریف ماجمع فیہ الصحائف کی جائے گی اور صحائف سے مطلق صحائف مراد لیے جائیں گے خواہ وہ قرآن پاک کے ہوں خواہ توراۃ کے انجیل کے تو اس صورت میں دور لازم نہیں آئے گا کیونکہ ماہیت قرآن کی معرفت موقوف ہوگی ماہیت مصحف کی معرفت پر پھر ماہیت مصحف ماہیت قرآن پر موقوف نہیں ہے اس پر اشکال ہوا کہ پھر تعریف قران میں منسوخ التلاوۃ بھی داخل ہو جائے گی تو اس کا وہ جواب دیتے ہیں کہ منسوخ التلاوۃ ما بعد میں تواتر اً سے خارج ہو جائے گی تو دور ختم ہو جائے گا ﴿نوٹ﴾ مصحف کی تعریف ماجمع فیہ الصحائف کے ساتھ کرنا یہ لغوی معنی کے اعتبار سے ہے کیونکہ لغت میں مصحف کی وضع اسی معنی کیلئے ہے۔ **قلنا** سے جواب دیا کہ مصحف کی تعریف ماجمع فیہ الصحائف کرنا یہ ظاہر سے خفی کی طرف عدول ہے کیونکہ مصحف کا ظاہر اور مشہور معنی وہی ہے ماجمع فیہ القرآن تو اس سے عدول کرنا عدول من الظاہر الی الخفی ہوگا نیز عرف شریعت میں مصحف کا معنی ماجمع فیہ القرآن حقیقت بن چکا ہے لہٰذا اس سے عدول کر کے اس کا معنی ماجمع فیہ الصحائف کرنا یہ عدول من الحقیقۃ الی المجاز ہوگا باعتبار عرف الشریعۃ اور تعریفات میں عدول من الظاہر وعدول عن الحقیقۃ الی المجاز مستحسن نہیں ہے۔ **فان قیل تعریف الاصولی الخ** غرض سوال وجواب۔ سوال! یہ ہوتا

ہے کہ یہاں دور لازم نہیں آتا کیونکہ اصولی جس قرآن پاک کی تعریف کرتا ہے وہ اس کا معنی اور مفہوم کلی ہے جو مجموع من حیث المجموع پر بھی صادق آتا ہے اور ہر ہر آیت اور جزء پر بھی صادق آتا ہے تو معرف قرآن پاک کا معنی کلی ہے اور اس معنی کلی کی معرفت موقوف ہے مصحف پر پھر مصحف کی تعریف میں جو القرآن مذکور ہے اس سے یہ معنی کلی مراد نہیں ہے بلکہ اس سے مجموع شخصی مراد ہے جو فقط مجموع من حیث المجموع پر تو صادق آتا ہے لیکن ہر ہر آیت پر صادق نہیں آتا تو مصحف کی معرفت موقوف ہے مجموع شخصی پر تو دور لازم نہین آیا کیونکہ جہت واحد نہیں رہی معرف معنی کلی ومفہوم کلی یہ تو موقوف ہے ماہیت مصحف پر لیکن ماہیت مصحف معنی کلی پر موقوف نہیں ہے بلکہ معنی شخصی اور مجموع شخصی پر موقوف ہے اور مجموع شخصی کی معرفت ماہیت مصحف پر موقوف نہیں ہے کیونکہ وہ لوگوں کے درمیان معروف ہے لوگ اس کو حفظ کرتے ہیں پڑھتے ہیں پڑھاتے ہیں وہ ان پر مشتبہ نہیں ہے کہ اس کی تعریف کرنی پڑے۔ **فقلنا** سے شارح اعتراض مذکور کے دو جواب دے رہے ہیں جواب اول عدم تسلیمی ہے کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ مجموع شخصی کی معرفت معنی کلی اور مفہوم کلی کے بغیر حاصل ہو جائے گی کیونکہ مفہوم کلی مجموع شخصی کیلئے جنس ہے اور مجموع شخصی کا تحقق وثبوت معنی کلی پر موقوف ہے لہٰذا جب بھی شخصی متحقق ہوگا تو وہ اسی معنی کلی اور مفہوم کلی کے ضمن میں ہی متحقق ہوگا تو یہ کہنا کہ ماہیت مصحف مجموع شخصی پر موقوف ہے مفہوم کلی پر موقوف نہین ہے غلط ہے کیونکہ ماہیت مصحف کا موقوف ہونا مجموع شخصی پر بعینہ اس کا موقوف ہونا ہے معنی کلی پر تو دور لازم آئے گا اس طرح کہ ماہیت قرآن (باعتبار مفہوم کلی ومعنی کلی) موقوف ہے ماہیت مصحف پر اور ماہیت مصحف موقوف ہے قرآن مجید مجموع شخصی پر پھر وہ مجموع شخصی موقوف ہے اسی ماہیت قرآن باعتبار معنی کلی پر فیلزم الدور۔ جواب (۲) تسلیمی یہ ہے کہ اگر تسلیم کر لیا جائے کہ مجموع شخصی معنی کلی اور پر موقوف نہیں ہے پھر بھی دور لازم آئے گا کیونکہ مصنف کے نزدیک یہ تعریف مجموع شخصی کی ہے اور لزوم دور والے اشکال کی بنیاد بھی اسی بات پر ہے کہ یہ تعریف مجموع شخصی کی ہے نہ کہ مفہوم کلی کی جب مجموع شخصی کی تعریف ہے تو دور لازم آئے گا کیونکہ یہ مجموع شخصی موقوف ہوگا ماہیت مصحف پر اور ماہیت مصحف پھر موقوف ہوگی مجموع شخصی پر۔

قولہ بل تشخیصہ الخ غرض شارح توضیح متن! ہے کہ متن میں کہا گیا تھا کہ یہ ماہیت کتاب کی تعریف نہیں ہے بلکہ تشخیص ہے شارح تشخیص کا معنی بیان کر رہے ہیں کہ تشخیص کا معنی ہے کسی شئی کو اس کے خواص کو ذکر کر کے اغیار سے ممتاز کرنا کیونکہ کلمہ ائی کے ذریعہ سے جب کسی شئی کے بارے میں سوال کیا جائے تو مقصود یہ ہوتا ہے کہ اس شئی کے خواص ذکر کر کے اس کی تمیز کی جائے عما عداہ سے خواہ وہ شئی شخص ہو یا غیر شخص ہو۔ **قولہ یطلق علی الکلام الازلی الخ** غرض شارح توضیح متن مصنف نے متن میں فرمایا تھا کہ یہ تعریف تشخیص ہے بیان ماہیت نہیں ہے پھر تشخیص کی دلیل دی تھی کہ قرآن کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے کبھی اس کا اطلاق کلام ازلی پر ہوتا ہے جو صفۃ اللہ ہے اور کبھی اس مجموعہ پر ہوتا ہے جس کو لوگ پڑھتے

ہیں اسکو کلام لفظی کہا جاتا ہے لہٰذا ان دونوں میں سے ایک کی تشخیص کرنے کیلئے یہ تعریف کی گئی ہے اسی کی وضاحت کرتے ہوئے شارح فرماتے ہیں کہ قرآن کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے (۱) کلام ازلی جسے کلام نفسی کہا جاتا ہے یہ قدیم ہے اور ذات باری تعالیٰ کی صفت ہے اس پر حدیث نبوی دلیل کے طور پر پیش کی القرآن کلام اللہ غیر مخلوق (بعض حضرات نے اس کو حدیث موضوع قرار دیا ہے یہ آپ کا فرمان نہیں ہے بلکہ سلف کا قول ہے) اس سے ثابت ہوا کہ قرآن پاک کا اطلاق کلام اللہ پر ہوتا ہے۔**وھی صفۃ قدیمۃ** سے کلام ازلی کی تشریح کی ہے کہ کلام ازلی ایک صفت قدیم ہے سکوت اور آفت کے منافی ہے جنس حروف اور اصوات میں سے نہیں ہے کیونکہ یہ سب حادث ہیں اور نہ ہی یہ کلام امر ہوتی ہے، نہ نہی، نہ اس کا تعلق ماضی سے ہوتا ہے نہ حال سے نہ استقبال سے البتہ متعلقات اور اضافات کے اعتبار سے اس کا تعلق ماضی حال استقبال سے ہوتا ہے، جس طرح کہ دوسری صفات مثلاً علم قدرت کا تعلق ماضی حال وغیرہ سے باعتبار اضافات ہوتا ہے قرآن کا دوسرا معنی مقروء علی السنۃ العباد ہے اس کی تشریح کرتے ہوئے شارح کہتے ہیں کہ یہ کلام لفظی ہے حادث ہے مرکب من الاصوات والحروف ہے اپنے محال کے ساتھ قائم ہوتی ہے اس کو بھی کلام اللہ کہا جاتا ہے اور اس کا نام بھی قرآن رکھا جاتا ہے بایں معنی کہ اصل کلام اللہ اور قرآن تو وہی ہے جو صفۃ قدیمہ ہے اور یہ کلام لفظی اس پر دال ہے اسی سے عبارت ہے۔**الا ان الاحکام الخ** غرض جواب سوال مقدر۔سوال! یہ ہے کہ جب قرآن کے دو معنی آتے ہیں اور اصل قرآن وہی کلام ازلی ہے جو صفت قدیم ہے تو اصولی حضرات اس سے بحث کیوں نہیں کرتے اور کلام لفظی کا نام قرآن تجویز کر کے اس سے کیوں بحث کرتے ہیں تو شارح جواب دے رہے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ غرض اصولی متعلق ہے اسی کلام لفظی کے ساتھ کیونکہ احکام متعلق اور منوط ہیں اسی کلام لفظی کے ساتھ نہ کہ کلام نفسی کے ساتھ اور اصولی حضرات کلام اللہ میں نظر کرتے ہیں بایں حیثیت کہ وہ مثبت للاحکام ہے اسی لیے وہ قرآن پاک کا اطلاق کلام لفظی پر کرتے ہیں اور اسی سے بحث کرتے ہیں اور اسی بناء پر انہوں نے قرآن مجید کی تعریف میں ایسی صفات کا اعتبار کیا جو کلام لفظی کو کلام ازلی سے امتیاز دیدیں اس بناء پر اس تعریف کو تشخیص کہا جائیگا۔**لا یقال** اشکال یہ ہوا کہ اگر مقصود کلام لفظی کو کلام ازلی سے امتیاز دینا تھا تو امتیاز تو حد میں ما نقل کے ذکر کرنے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے کیونکہ کلام ازلی میں نقل نہیں ہو سکتی تو پھر دوسری صفات بین دفتی المصاحف کا ذکر لغو ہے۔جواب! یہ ہے کہ تعریف میں دو چیزیں ضروری ہوتی ہیں ایک تو یہ کہ اس سے امتیاز معرَّف ہو جائے ماسویٰ سے اور دوسری چیز یہ ہے کہ تعریف معرف کے مساوی ہو اب نقل سے امتیاز تو حاصل ہو جاتا تھا لیکن مساوات نہیں حاصل ہوتی اسی مساوات کو حاصل کرنے کیلئے باقی قیودات کو ذکر کیا فلا اشکال۔

متن توضیح

ثم اراد ان یبین ان القرآن لیس قابل للحد الخ ۔گذشتہ عبارت میں مصنف نے یہ بیان فرمایا تھا کہ مانقل الینا قران مجید کی حد (ماہیت) نہیں ہے بلکہ تشخیص وتعیین ہے اب یہاں سے مصنف یہ تحقیق بیان فرما رہے ہیں کہ کیا قرآن پاک کی حد ہوسکتی ہے یا نہیں تو فرماتے ہیں کہ قرآن پاک حد کے قابل ہی نہیں ہے اس کی حد ممکن ہی نہیں ہے گویا مصنف کی طرف سے دعوی ہوا القرآن لایحد اس کی دلیل صغری اور کبری کی شکل میں اس طرح ہوگی القرآن شخصی وکل شخصی لایحد۔ مصنف صغری اور کبری دونوں کو دلیل سے ثابت کرر ہے ہیں فان الحد ھوالقول سے کبری کی دلیل ہے کہ شخصی کی حد نہیں ہوسکتی کیونکہ حد ایک قول ہے جو شئی کی معرفت کا فائدہ دے اور اس شئی (معرَّف) کے اجزاء پر مشتمل ہو اور حد کا اس شئی پر حمل ہو ایسی حد سے شخصی کی معرفت حاصل نہیں ہوسکتی بلکہ شخصی کی معرفت کیلئے ضروری ہے کہ اس کے مشخصات کی معرفت ہو اور مشخصات کی معرفت اشارہ سے ہوتی ہے حد سے نہیں ہوسکتی یہ تو کبری کی دلیل ہے آگے صغری القران شخصی کی دلیل **واذا عرفت ذالک** سے بیان فرمار ہے ہیں کہ قرآن پاک کی شخصیت (شخص ہونے) میں دو قول ہیں ایک غیر معتبر اور ایک معتبر غیر معتبر یہ ہے کہ قرآن مجید شخصی ہے کیونکہ اس کو جبرائیلؑ لے کر آئے اور اس کو پڑھا اب وہی الفاظ جولسان جبرائیلؑ کے ساتھ قائم ہیں اسی کو قرآن کہا جائے گا کیونکہ الفاظ قرآن ایک محل اور شخص کے ساتھ قائم ہیں اس صورت میں قرآن مجید شخصی حقیقی ہوگا جو تعدد کو بالکل قبول نہیں کرسکتا جب اس کا شخصی ہونا ثابت ہوگیا تو کبری ملا دیا جائے گا الشخصی لایحد۔ شخصی کی حد نہیں ہوسکتی لہٰذا قرآن پاک کی حد بھی نہیں ہوسکتی فثبت المدعی لیکن شخصی کا یہ معنی غیر معتبر ہے کیونکہ اس صورت میں لازم آئے گا کہ قرآن مجید صرف وہی ہے جو قائم بلسان جبرائیلؑ ہے اور موجودہ قرآن جس کو زید، عمرو، بکر، وغیرہ پڑھتے ہیں یہ وہ قرآن نہیں ہے بلکہ مثل قران ہے والامر لیس کذالک۔ (۲) شخصی کی تعریف کے بارے میں قول معتبر یہ ہے کہ شخصی ہونے سے مراد یہ ہے کہ قرآن مجید نام ہے مخصوص کلمات کا جو خاص ترکیب کے ساتھ مرکب ہیں اس جیسی ترکیب کسی اور کتاب کی نہیں ہے بایں معنی یہ شخصی ہے خواہ اس کو زید پڑھے، عمرو پڑھے، خالد پڑھے، اور یہی قول معتبر وحق ہے جب شخصی ہونا ثابت ہوگیا کبری ملانے سے نتیجہ حاصل ہوجائے گا والشخصی لایحد لہٰذا القرآن لایحد۔ **فقولنا علی ان الشخصی لا یحد لہٗ تأویلان** یہاں سے مصنف ایک اشکال کا جواب دے رہے ہین اشکال یہ ہے کہ آپ نے شخصی کا دوسرا معنی بیان کرکے اس کو حق قرار دیا ہے یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ شخص تو کثیر پر صادق نہیں آتا اور قابل تعدد نہیں ہوتا آپ نے جو شخصی کا معنی کیا کلمات مرکبہ مخصوصہ ترکیب خاص بایں معنیٰ تو قرآن مجید کثیر پر صادق آتا ہے ایک وہ قرآن جسے جبرائیلؑ نے پڑھا ایک وہ جس کو سرور کائنات ﷺ نے پڑھا اسی طرح صحابہ نے پڑھا، زید نے پڑھا، وغیرہ تو قرآن متعدد ہوگئے تو مشخص کیسے ہوں

گے۔ جواب! مصنف جواب دے رہے ہیں کہ اس معنی کے اعتبار سے قرآن مجید کے شخصی ہونے کی دو تاویلیں ہیں (۱) پہلی تاویل یہ ہے کہ شخصی ہونے کا مقصد ہے کہ قرآن مجید کالشخصی ہے یعنی بعینہ شخصی تو نہین ہے البتہ شخصی کے مشابہ ہے اور مشابھت اس اعتبار سے ہے کہ جس طرح شخصی کی معرفت حد کے ساتھ حاصل نہیں ہوتی بلکہ اشارہ وغیرہ پر موقوف ہے اسی طرح قرآن پاک کی معرفت بھی حد کے ساتھ نہیں ہوسکتی اشارہ وغیرہ کے ساتھ ہوتی ہے کہ اول سے لیکر آخر تک پڑھ کر کہا جائے کہ یہ قرآن ہے تو جب یہ کالشخصی ہے تو یہ کہنا صحیح ہوگا کہ جس طرح شخصی قابل حد نہیں اسی طرح قرآن مجید بھی قابل حد نہیں ہے۔ (۲) دوسری تاویل یہ ہے کہ اگرچہ قرآن مجید بایں معنی قابل تعدد وکثیرین پر صادق ہے لیکن ہم ان کلمات کو جو مخصوص ترکیب کے ساتھ ملحوظ ہیں اوران خصوصیات کے ساتھ معتبر ہیں شخصی کہتے ہیں اور ہماری اصطلاح یہی ہے کہ جو کلمات مخصوصہ معتبرہ مع الخصوصیات ہوں وہ اپنی خصوصیات کے ساتھ مل کر شخص بن جاتے ہیں کیونکہ کلمات اعراض ہیں اور اعراض اپنے مشخصات سے مل کر اس حد تک پہنچ جاتے ہیں کہ وہ شخصی بن جاتے ہیں اور تعدد کو قبول نہیں کرتے ان کی ذات میں کوئی تعدد نہیں ہوتا بلکہ ان میں تعدد صرف محل اعتبار سے ہوتا ہے مثلا ایک قصیدہ معینہ ہو یا ایک معین مشخص ہے اس کی ذات میں کوئی تعدد نہیں ہے تو یہ تشخص انہی عوارضات وخصوصیات کی وجہ سے آیا ہے اس میں تعدد صرف محل کی وجہ سے ہوگا اسی طرح قرآن معین مشخص کلمات کا مجموعہ ہے اس کی ذات میں کوئی تعدد نہیں ہے اور جب ہم نے ان کلمات مخصوصہ کو شخصی کہنے پر اصطلاح بنا لی ہے تو ان الشخصی لایحد کو اس پر دلیل بنانا صحیح ہوگا تو جب قرآن کے بارے میں سوال کیا جائے گا تو جواب میں اس کی تعریف نہیں کی جائے گی بلکہ اول سے لیکر آخر تک پڑھ کر کہا جائے گا ھو ھذہ الکلمات المخصوصہ کیونکہ اس کے بغیر اس کی معرفت ممکن ہی نہیں ہے۔ وقد عرف ابن الحاجب مصنف نے جو تعریف کی تھی اس میں علامہ ابن الحاجب نے لزوم دور کا اعتراض کیا تھا۔ اب جواب آں غزل کے طور پر علامہ ابن الحاجب کی تعریف پر مصنف اعتراض کر رہے ہیں ابن الحاجب نے تعریف کی **القرآن ھو الکلام المنزل للاعجاز لبسورۃ منہ** مصنف سوال کرتے ہیں کہ جناب ابن الحاجب صاحب آپ ماھیت قرآن کی تعریف کر رہے ہیں یا اس کی تشخیص وتعیین کر رہے ہیں اگر ماہیت بیان کر رہے ہیں تو لزوم دور آپ کی تعریف میں بھی ہے کیونکہ ماہیت قرآن موقوف ہے ماہیت سورۃ پر پھر سورۃ کے بارے میں سوال کیا گیا ماھو السوۃ' تو اس کی تعریف کی گئی ھی بعض من القرآن تو ماہیت سورۃ موقوف ہوگئی قرآن پر فیلزم الدور اور اگر آپ تشخیص وتعیین کر رہے ہیں اور سورۃ سے معہود ومعلوم بین الناس مراد لیتے ہیں تو پھر دور والا اشکال نہ آپ پر وارد ہوگا نہ ہم پر خلاصہ ایں کہ اگر آپ شق اول اختیار کرتے ہو تو دور کا اشکال ہم پر بھی وارد ہوگا اور آپ پر بھی اگر شق ثانی اختیار کرتے ہو تو نہ آپ پر اشکال ہوگا اور نہ ہم پر ہوگا۔

﴿شرح تلویح﴾

قوله علی ان الشخص لا یحد لان معرفته غرض توضیح متن! مصنف نے کہا تھا کہ شخصی قابل حد نہیں اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے شارح فرماتے ہیں کہ شخصی کی حد اس لیے نہیں ہوسکتی کیونکہ حد سے مقصود محدود کی معرفت ہوتی ہے اور شخصی کی معرفت مشخصات کی تعیین کے ساتھ ہوتی ہے اور مشخصات کی تعیین اشارہ کے ساتھ ہوتی ہے یا اسم علم کے ساتھ ہوتی ہے اور حد چونکہ شخصی کے مشخصات کی تعیین کا فائدہ نہیں دیتی لہٰذا شخصی کی حد نہیں ہوسکتی کیونکہ حد میں سے اعلیٰ درجہ کی حد حد تام ہے اور حد تام بھی شخصی کی معرفت کا فائدہ نہیں دیتی کیونکہ وہ مقومات (جنس فصل) پر مشتمل ہوتی ہے مشخصات پر مشتمل نہیں ہوتی لہٰذا ثابت ہوا کہ شخصی قابل حد نہیں۔ **ولقائل ان یقول** غرض شارح اشکال وجوابات! اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ کا کبریٰ الشخصی لا یحد تسلیم نہیں ہے بلکہ ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ شخصی قابل حد ہے کیونکہ شخصی نام ہے ماہیت اور تشخص کے مجموعہ کا تو شخص ایک مرکب اعتباری ہے۔ جو دو چیزوں سے مرکب ہے ایک ماہیت اور ایک تشخص تو ایسا ہوسکتا ہے کہ اس شخص (مرکب اعتباری) کی ایسی تعریف کی جائے جس میں اس کے (مقدمات) (جنس فصل) بھی مذکور ہوں اور مشخصات بھی مذکور ہوں تو اس کی حد ہو جائے گی تو ثابت ہوا کہ شخصی قابل حد ہے **لا یقال** بعض حضرات نے اس اشکال کا یہ جواب دیا کہ ہم یہ تو تسلیم کرتے ہیں کہ شخص مرکب اعتباری ہے لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اس کی حد ہوسکتی ہے بلکہ مرکب اعتباری کی تعریف لفظی ہوتی ہے حد حقیقی نہیں ہوتی اور ہماری بحث حد حقیقی کے بارے میں ہے اور ہم اسی کی نفی کر رہے ہیں **لانا نقول** سے شارح تفتازانی اس جواب کو رد کر رہے ہیں کہ یہ جواب دینا درست نہیں ہے کیونکہ اگر شخصی کے قابل للحد نہ ہونے کی وجہ اس کا مرکب اعتباری ہونا ہے تو پھر لامحالہ قرآن مجید بھی ایک مرکب اعتباری ہے تو مصنف کا اس کے متعلق اتنا ہی کہہ دینا کافی تھا کہ قرآن مجید مرکب اعتباری ہے لہٰذا وہ قابل للحد نہیں ہے تو پھر مصنف کو ان مقدمات اور قرآن پاک کی شخصیت ثابت کرنے کیلئے تکلفات کی ضرورت نہ ہوتی جو اس نے اختیار کیے لہٰذا یہ جواب دینا درست نہیں ہے۔ **وقد یقال** بعض حضرات نے اشکال مذکور کا یہ جواب دیا ہے شخصی جو کہ مرکب من الماہیات والتشخصات ہے اس کی تعریف اور حد کی دو صورتیں ہیں (۱) حد میں صرف ذاتیات اور مقومات (جنس فصل) کو ذکر کیا جائے یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ صرف ذاتیات کے ذکر سے شخصی کو امتیاز عن الاغیار بھی حاصل نہیں ہوگا جو کہ حد کے مراتب میں سے اقل مرتبہ ہے لہٰذا ایسی حد کا کیا فائدہ مثلاً زید کی حد حیوان ناطق کے ساتھ کی جائے تو یہ تعریف زید، کو عمرو، بکر، سے امتیاز نہیں کرسکتی (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ ذاتیات کے ساتھ ساتھ حد میں عرضیات اور تشخصات کو بھی ذکر کیا جائے یہ بھی باطل ہے کیونکہ حد کیلئے ضروری ہے کہ وہ محدود پر دائماً و مستمراً صادق آئے اور یہ حد دائماً صادق نہیں آسکتی کیونکہ حد میں جو عوارضات مذکور ہیں ان کا زوال عن المحدود ممکن ہے جب عوارضات مشخصہ زائل

ہو جائیں گے تو حد محدود پر صادق نہیں آئے گی تو حد کا دوام صدق نہیں رہے گا حالانکہ حد کیلئے دوام صدق علی المحد ود شرط ہے جب دونوں صورتیں باطل ہو گئیں تو ثابت ہوا کہ شخصی لا یحد **وفیہ نظر** سے شارح تفتازانی اس جواب پر بھی اشکال وارد کر رہے ہیں کہ ہم دوسری شق اختیار کرتے ہیں کہ شخصی کی تعریف ذاتیات مع عرضیات کرتے ہیں رہا یہ اشکال کہ اس صورت میں زوال عرضیات کی وجہ سے صدق حد علی المحد ود نہ رہے گا تو اس کا۔ جواب! یہ ہے کہ جب عوارضات مشخصہ زائل ہو جائینگے تو محدود بھی زائل ہو جائے گا لہٰذا اگر حد محدود پر صادق نہیں آتی تو کوئی ضرر نہیں بلکہ اس صورت میں تو واجب ہے کہ حد محدود پر صادق ہی نہ آئے کیونکہ محدود محدود ہی نہیں رہا۔ **والحق ان الشخصی الخ** اس تمام رد وقدح کے بعد شارح آخر میں جواب دے رہے ہیں کہ شخصی کی ایسی حد جو اس کو وجود کے اعتبار سے جمیع ماعداہ سے ممتاز کر دے یہ ممکن ہے لیکن شخصی کی ایسی حد جو اس کو عند العقل بھی جمیع ماعداہ سے ممتاز کر دے یہ ممکن نہیں ہے کیونکہ جتنے بھی عوارضات مشخصہ حد میں ذکر کر دیے جائیں تب بھی عقلاً ان کا صدق علی الکثیرین ممکن ہے صرف اشارہ ہی ایسی چیز ہے جو شخصی کو معین و متشخص کر سکتا ہے لہٰذا شخصی کی جو حد ہوگی وہ اس کو وجود کے اعتبار سے تو جمیع ماعداہ سے ممتاز کر دے گی لیکن عند العقل اس میں پھر بھی امکان اشتراک رہے گا۔ **قولہ علی ان الحق ھو ھذا وھو ان القرآن** مصنف نے یہ کہا تھا کہ قرآن پاک کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے ایک متشخص پر اور دوسرا مؤلف مخصوص پر اور اسی کے بارے میں مصنف نے کہا تھا کہ حق یہی ہے شارح اسی کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حق بات یہ ہے کہ قرآن مجید اسی مؤلف مخصوص کا نام ہے جس میں ذات کے اعتبار سے کوئی تعدد نہیں ہے اور متلفظین کے اختلاف اور تعدد کی وجہ سے بھی کوئی تعدد نہیں ہوتا کیونکہ قطعی بات ہے ہم میں سے جو بھی اس مؤلف مخصوص کو پڑھے گا یہ وہی ہوگا جس کو جبرائیلؑ لے کر آئے اور رسول اللہ ﷺ پر نازل کیا یہ مؤلف مخصوص تبدیل نہیں ہوگا اور اگر پہلی شق اختیار کر لی جائے یعنی اس مؤلف مخصوص کے ساتھ محل کا بھی اعتبار کر لیا جائے مثلاً یوں کہا جائے قرآن پاک نام ہے اس متشخص کا جو قائم بلسان جبرائیل ہے تو پھر یہ قرآن اس کا عین نہیں ہوگا بلکہ اس کا مماثل ہوگا کیونکہ قرآن مجید کلام ہے اور کلام عرض ہے اور اعراض اپنے محال کی وجہ سے متشخص ہوتے ہیں پھر تو قرآن مجید جو مختلف محل کے ساتھ قائم ہیں متعدد ہو جائیں گی حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ہم سب وہی قرآن مجید تلاوت کرتے ہیں جو نبی کریم ﷺ پر نازل ہوا تھا معلوم ہوا کہ قرآن مجید میں تشخص محل کا اعتبار نہیں ہے **وکذا الکلام فی کل شعر** مقصد یہ کہ تمام اشعار اور کتب جو کسی خاص شخص کی طرف منسوب ہیں ان کا بھی یہی حال ہے کہ وہ مؤلف مخصوص کا نام ہے خواہ ان کو زید پڑھے، خواہ عمرو پڑھے، خواہ کوئی اور پڑھے' اسی طرح علوم کا حال ہے کہ ذات کے اعتبار سے ان میں کوئی تعدد نہیں ہے مثلاً علم نحو مخصوص قواعد کا نام ہے خواہ ان کو زید سیکھے خواہ عمرو سیکھے خواہ کوئی اور' حاصل ایں کہ ذات کے اعتبار سے ان میں تعدد نہیں ہے البتہ تعدد محل کی وجہ سے ان میں تعدد

آ جائے گا۔ **فعلی هذا التقدير الحق** مقصد یہ ہے کہ اگر قرآن نام ہو اس مؤلف مخصوص کا اور حق بھی یہی ہے پھر اشکال یہ تھا کہ اس تقریر حق کے مطابق قرآن شخصی نہیں رہے گا بلکہ تعدد کو قبول کرلے گا تو اس کا جواب مصنف نے یہ دیا کہ اس صورت میں قرآن پاک کے شخصی ہونے کی دو تاویلیں ہوں گی اول یہ کہ قرآن کے شخصی ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ خود تو شخصی نہیں ہے البتہ شخصی کے مشابہ ہے مشابہت یہ ہے کہ جس طرح شخصی حد کو قبول نہیں کرتا اس کی معرفت اشارہ وغیرہ کے ساتھ ہوتی ہے اسی طرح قرآن مجید بھی قابل حد نہیں بلکہ اس کی حقیقت کی معرفت اس طرح ہوگی کہ اس کو اول تا آخر پڑھا جائے اور پھر کہا جائے بالاشارۃ کہ ھو ھذہ الکلمات بھذا الترتیب اور دوسری تاویل یہ کی جائے گی کہ وہ مؤلف مخصوص جو فی حد ذاتہ متعدد نہ ہو بلکہ اس کا تعدد محل کے تعدد کی وجہ سے ہو اگرچہ یہ شخصی حقیقی نہیں ہے لیکن ہم نے اصطلاح بنالی ہے کہ ہم اس شخصی کو حقیقی کہتے ہیں اور اس پر یہ حکم لگاتے ہیں کہ وہ قابل حد نہیں ہے کیونکہ اس کی معرفت یا اشارہ سے حاصل ہوتی ہے یا قراءۃ من اولہ الی آخرہ سے حاصل ہوتی ہے لہٰذا یہ شخصی ہے۔ **ولا يخفى ان الكلام** یہ ماقبل کا تتمہ ہے مقصد یہ ہے کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ شخصی کی حد نہیں ہوسکتی اس سے مراد حد حقیقی ہے کہ اس کی حقیقت و ماہیت کی تحدید نہیں ہوسکتی بلکہ قرائت اور اشارہ ضروری ہے اگر معرفت حقیقت من التحدید مقصود نہ ہو بلکہ صرف شخصی کا امتیاز عن الاغیار مقصود ہو تو یہ ممکن ہے مثلاً شخص کی حدیوں کی جائے القرآن ھو المجموع المنقول بین دفتی المصاحف تواترا تو یہ حد امتیاز عن الغیر کا فائدہ دے رہی ہے اسی طرح کشاف کی تعریف کی جائے ھو الکتاب الذی صنفہ جار اللہ زمخشری فی تفسیر القرآن۔ اور نحو کی تعریف کی جائے ھو علم یبحث فیہ عن احوال الکلم اعرابا و بناء یہ سب شخص کی ایسی حدود ہیں جو اسکو ممتاز عن الغیر کر رہی ہیں۔ **قوله فان الاعراض تنتهى الخ**: غرض شارح توضیح متن! مقصد یہ ہے کہ اعراض اپنے مشخصات کی وجہ سے ایسے مرتبہ تعیین تک پہنچ جاتے ہیں کہ ان میں تعدد کا امکان باقی نہیں رہتا صرف امر واحد پر صادق آتے ہیں ہاں ان کے اندر تعدد محل کی وجہ سے تعدد ہوسکتا ہے مثلاً امرئ القیس کا قصیدہ ہے، قفانبک من ذکری حبیب و منزل اب یہ قصیدہ اپنے مشخصات یعنی تالیف مخصوص جو مخصوص حروف کلمات ابیات کی وجہ سے حاصل ہوئی ہے اسی طرح وہ ھیئت جو حرکات سکنات سے حاصل ہوئی ہے ان مشخصات کی وجہ سے ایسی حد تک پہنچ گیا ہے کہ اس کی ذات میں کوئی تعدد نہیں ہوسکتا اور صدق علی الکثیر ممکن نہیں ہے البتہ تعدد لافظ کی وجہ سے اس میں تعدد ہوسکتا ہے اب اگر اس کے ساتھ تشخص لافظ بھی ملا دیا جائے مثلاً یہ اعتبار کرلیا جائے کہ وہ قصیدہ جو لسان امرئ القیس کے ساتھ مخصوص وقت میں قائم تھا تو پھر یہ شخصی حقیقی بن جائے گا اور اس میں تعدد اصلا ممکن نہیں ہوگا مصنف نے یہ اصطلاح بنالی ہے کہ وہ ایسے مؤلف مخصوص کو شخصی حقیقی بننے سے قبل اور محل کے ساتھ قائم ہونے سے قبل شخصی کہتا ہے لا مشاحۃ فی الاصطلاح۔ **قوله وقد عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه الخ** شارح تفتازانی مصنف کے اعتراض علی ابن

الحاجب کا جواب دینے کی کوشش کر رہے ہیں دو احتمال تھے کہ ابن الحاجب کی تعریف یا مجموع شخصی کی ہوگی یا مفہوم کلی کی مصنف نے دونوں پر اشکال کیا تھا شارح کہتے ہیں کہ ظاہر عبارۃ ابن الحاجب سے معلوم ہوتا ہے کہ تعریف مجموع شخصی کی ہے وجہ یہ ہے کہ اس نے بسورۃ منہ کہا ہے یہ من تبعیضیہ ہے اور منہ کی ضمیر راجع الی الکلام المنزل ہے معنی ہوگا معجز من المجموع اس سے معلوم ہوا کہ تعریف مجموع شخصی کی ہے تو دور لازم نہیں آئے گا اگر مفہوم کلی کی تعریف بنائی جائے یہ بھی ممکن ہے وہ اس طرح کہ منہ کی ضمیر جنس قرآن کی طرف راجع ہو عبارۃ یوں ہوگی۔ معجز من جنس القرآن یعنی وہ سورۃ فصیح و بلیغ ہو جس طرح قرآن مجید فصیح و بلیغ ہے تو پھر یہ مفہوم کلی کی تعریف ہوگی شارح کہتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں لزوم دور نہیں ہوگا کیونکہ معرفت قرآن تو موقوف ہے ماہیت سورۃ پر لیکن ماہیت سورۃ ماہیت قرآن پر موقوف نہیں ہے کیونکہ سورۃ کی تعریف ہے، ھو بعض مترجم اولہ وآخرہ توقیفا من کلام منزل اب اس کی معرفت قرآن پر موقوف ہے کیونکہ یہ عام ہے قران غیر قرآن سب کو شامل ہے کیونکہ توراۃ، انجیل، کے سور کو بھی سور کہا جاتا ہے معلوم ہوا کہ سورۃ کے مفہوم میں خصوصیت قرآن معتبر نہیں ہے یہی وجہ ہے ابن الحاجب نے منہ کا لفظ ذکر کیا ہے تو ضمیر راجع الی الکلام المنزل ہے اگر مفہوم سورہ صرف قرآن کے ساتھ خاص ہوتا تو منہ کے ذکر کرنے کی ضرورت نہ ہوتی۔ جواب! شارح نے سورۃ کی جو تعریف کی ہے اور اس سے دور کو رفع کرنے کی کوشش کی ہے یہ سعی لاحاصل ہے کیونکہ یہ تعریف عدول عن الظاہر ہے کیونکہ ہر اصطلاح میں اس کے اپنے مفہوم اصطلاحی مراد ہوتے ہیں اور شریعت کی اصطلاح میں سورۃ کا مفہوم۔ وھی بعض من القرآن مترجم اولہ وآخرہ توقیفا ہے یہی تعریف تفاسیر معتبرہ کشاف وغیرہ میں مذکور ہے لہٰذا اس سے عدول عدول عن الظاہر الی الخفی، ومن الحقیقۃ الی المجاز، ہوگا۔

﴿متن توضیح﴾

ونوردا بحاثه مصنف فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ کے ابحاث کو ہم دو بابوں میں ذکر کریں گے **الباب الاول** میں یہ بیان ہوگا کہ کتاب معنی کا افادہ کس طرح کرتی ہے دوسرا باب یہ ہے کہ کتاب سے حکم شرعی کیسے ثابت ہوتا ہے۔ **اعلم** سے مصنف اپنی کلام کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اصل غرض تو کتاب سے افادہ حکم ہی ہے لیکن چونکہ افادہ حکم شرعی افادہ معنی پر موقوف ہے کیونکہ پہلے معنی معلوم ہوگا بعدہ اس سے حکم شرعی کا فائدہ حاصل ہوگا لہٰذا ضروری ہے کہ پہلے کتاب اللہ کے افادہ معنی سے متعلق جو مباحث ہیں ان کو ذکر کیا جائے گا بعدہ افادہ حکم شرعی کے مباحث کے متعلق بحث ہوگی اسی لیے باب اول میں خاص، عام، مشترک، مئول، حقیقت، مجاز وغیرہ کی بحث کی جائے گی۔ من حیث انھا تفید المعنی، اور باب ثانی میں افادہ حکم شرعی کے متعلق بحث ہوگی مثلاً اس میں امر کے متعلق بحث ہوگی کہ وہ وجوب کو ثابت کرتا ہے اور نہی سے یہ بحث ہوگی

کہ وہ موجب حرمت ہے، وجوب حرمت احکام شرعیہ میں سے ہیں۔

﴿شرح تلویح﴾

قوله ونورد ابحاثه ای بیان اقسامه غرض جواب سوال مقدر۔سوال! یہ ہوتا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ باب اول میں ہم کتاب اللہ کے''مباحث بیان کریں گے جوافادہ معنی کرتے ہیں ان مباحث میں سے ایک تعریف بھی تو ہے اس کو بھی باب اول میں ذکر کرنا چاہئے.؟جواب! دیا کہ ہماری مرادوہ مباحث ہیں جوافادہ معانی اور اثبات احکام کے ساتھ متعلق ہیں تعریف چونکہ اس سے خارج ہے لہٰذا اس کو باب اول میں ذکر نہیں کیا گیا **والمراد بالایجاب** جواب سوال مقدر۔سوال! یہ ہوتا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ باب اول میں ان احوال ومباحث کو بیان کیا جائے گا جوافادہ معنی کے ساتھ متعلق ہیں تو پھر علم نحو،صرف وغیرہ کے مسائل بھی باب اول میں ذکر ہونے چاہئے کیونکہ وہ بھی معنی کا فائدہ دیتے ہیں: شارح جواب دے رہے ہیں کہ ہماری مرادوہ مباحث ہیں جن کوافادہ معنی کے ساتھ گہرا تعلق ہواور وہ مباحث کسی دوسرے علم میں بھی مستقل طور پر ذکر نہ کیے گئے ہوں وہ اس باب اول میں ذکر کیے جائیں گے وہ مباحث جن کوافادہ معنی میں زیادہ دخل ہے نہیں یا وہ مباحث جو کسی اور علم میں مفصلا مذکور ہو چکے ہیں جیسے اعراب' بناء وغیرہ ان کو اس باب میں ذکر نہیں کیا جائے گا۔**لا یقال** اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ نے جو دوقیدیں لگائی ہیں (ایک یہ کہ باب اول میں ان ابحاث کوذکر کیا جائے گا جن کوافادہ معنی کے ساتھ زیادہ تعلق ہے اور دوسری قید یہ ہے کہ ان مباحث کا ذکر مفصلاً کسی اور باب میں بھی نہ ہو چکا ہو یہ اس لیے قید لگائی ہے تا کہ علوم عربیہ الباب الاول سے خارج ہو جائیں حالانکہ علوم عربیہ کے اخراج کیلئے ان دوقیدوں کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ علوم عربیہ تو ابحاثہ سے خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ ابحاث کی اضافت ضمیر کی طرف ہے اور یہ اختصاص کیلئے ہے معنی یہ ہوگا کہ باب اول میں ہم وہ مباحث بیان کریں گے جو کتاب کے ساتھ مختص ہیں چونکہ علوم عربیہ کے مباحث مختص بالکتاب نہیں ہیں لہٰذا وہ مباحث سے خارج ہو جائیں گے۔جواب! شارح تفتازانی جواب دے رہے ہیں کہ یہ جواب صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر ابحاثہ کی اضافت اختصاص کیلئے ہواور مباحث سے وہ مباحث مراد ہوں جو صرف کتاب اللہ کے ساتھ خاص ہوں تو پھر باب اول اور باب ثانی کے بہت سے مباحث خارج ہو جائیں گے کیونکہ باب اول میں ایسے مباحث بھی ہیں جو اس کے ساتھ خاص نہیں مثلا عام خاص مشترک کیونکہ یہ سنت میں بھی ہیں یہی وجہ ہے علماء نے کہا کہ حق یہ تھا کہ ان مباحث کو کتاب اور سنۃ دونوں کے بعد ذکر کیا جاتا کیونکہ مباحث دونوں میں مشترکہ ہیں.لذا تنہ سے شارح ان مباحث کے کتاب اللہ میں ذکر کرنیکی وجہ بیان کردی کہ چونکہ ان مباحث کا تعلق نظم کے ساتھ تھا اور نظم قرآن متواتر ومحفوظ تھا اس لیے ان مباحث کا کتاب اللہ میں

ذکر کرنا الیق والصق تھا فلھذا ذکر عقیب الکتاب۔

﴿تنقیح مع التوضیح﴾

لما کان القرآن نظما دالا علی المعنی قسم اللفظ بالنسبة الی المعنی اربع تقسیمات مقصد یہ ہے کہ قرآن مجید نظم کا نام ہے جو دال علی المعنی ہو فقط خالی نظم بھی نہیں ہے جیسا کہ تعریف سے شبہ ہوتا ہے کیونکہ المنزل، المکتوب، المنقول، یہ سب لفظ کی صفات ہیں نہ کہ معنی کی اور فقط معنی کا نام بھی نہیں ہے جیسا کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے اس قول سے وہم ہوتا ہے کہ نماز میں الفاظ قرآن کا پڑھنا ضروری نہیں ہے اگر کسی نے نماز میں فارسی میں قرأۃ کر لی تو جائز ہے تو مصنف نے واضح کر دیا کہ قرآن مجید ایسے الفاظ کا نام ہے جن میں معانی کا لحاظ رکھا گیا ہے لہٰذا آگے جو تقسیمات اربعہ آرہی ہیں ان کا تعلق الفاظ قرآن کے ساتھ ہے لیکن اس میں معنی کا لحاظ بھی رکھا گیا ہے۔ المراد بالنظم ھھنا اللفظ ،نظم سے یہاں لفظ مراد ہے لفظ کا لغوی معنی پھینکنا ہے اور نظم کا لغوی معنی موتیوں کو دھاگے میں پرونا ہے چونکہ نظم کے اندر حسن ادب ہے اور لفظ کے معنی میں کچھ سوء ادب ہے اس لیے قرآن پاک کے الفاظ پر نظم کا اطلاق کیا گیا ہے نہ کہ لفظ کا"۔ وقد روی عن ابی حنیفةؒ، امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ نماز میں غیر عربی کے ساتھ قرأۃ جائز ہے اگر کسی نے فارسی میں معنی اداء کر لیا تو اس کی نماز اداء ہو جائے گی اس روایت سے وہم ہوتا تھا کہ شاید قرآن مجید معنی کا نام ہے نظم اور عبارت کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے اس لیے مصنف وضاحت فرما رہے ہیں کہ امام صاحب کے نزدیک بھی قرآن مجید الفاظ اور معنی دونوں کا نام ہے لیکن صرف خصوصی طور پر نماز میں امام صاحب نے قرآن مجید کے الفاظ کی قرائت کو رکن لازم نہیں قرار دیا بلکہ یہ فرمایا کہ اگر کسی نے بغیر عذر کے اپنی لغت میں یا فارسی میں معنی اداء کر لیا تو اس کی نماز اور رکن قرأۃ اداء ہو جائے گا کیونکہ قرآن مجید کے الفاظ میں توسع اور سہولت کو مدنظر رکھا گیا ہے یہی وجہ ہے کہ آپ ﷺ نے مختلف قبائل کو اپنی لغت میں قرآن پاک پڑھنے کی اجازت دی تھی اسی بناء پر امام صاحب نے خصوصی طور پر نماز میں الفاظ کو لازمی قرار نہیں دیا البتہ نماز کے علاوہ دیگر مقامات پر امام صاحب نے بھی الفاظ کو لازم قرار دیا ہے کقراءۃ الجنبی والحائض یعنی جنبی اور حائضہ عورت نے اگر صرف معنی اداء کر لیا الفاظ تلاوت نہیں کیے تو ان کیلئے جائز ہے کیونکہ معنی حقیقتاً قرآن نہیں ہے جب تک عربی الفاظ ساتھ نہ ہوں اسی لیے مصنف نے خاصة کا لفظ ذکر فرمایا ہے کہ امام صاحب کا یہ قول صرف اور صرف نماز کے بارے میں ہے۔ **لکن الاصح انه رجع عن هذا القول** مصنف فرما رہے ہیں کہ امام صاحب نے اپنے اس قول سے رجوع فرما لیا تھا اور نماز میں بھی الفاظ کو ضروری قرار دیا تھا کمذہب الجمہور یہی وجہ ہے میں نے متن تنقیح میں اس قول کا سرے سے تذکرہ ہی نہیں کیا بلکہ میں

نے یہی کہا کہ قرآن مجید نظم دال علی المعنی کا نام ہے۔ ومشائخنا قالوا ان القران ھو النظم والمعنی فالظاہر ان مرادھم النظم الدال علی المعنی فاخترت ھذہ العبارۃ، مصنف فرمارہے ہیں کہ ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ القرآن ھو النظم والمعنی کہ قرآن مجید نظم اور معنی دونوں کے مجموعے کا نام ہے اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ قرآن مجید میں نظم اور معنی دو الگ الگ چیزیں ہیں اور قرآن پاک جس طرح حقیقتاً لفظ کی صفت ہے اسی طرح معنی کی بھی صفت ہے بلکہ ان حضرات کی مراد بھی یہی ہے کہ قرآن مجید نام وصفت ہے نظم کی البتہ اس نظم میں معنی کا لحاظ بھی رکھا گیا ہے اسی کو تعبیر کیا گیا۔ النظم الدال علی المعنی کے ساتھ مصنف فرمارہے ہیں اسی وجہ سے میں نے باقی تمام عبارات کو چھوڑ کر النظم الدال علی المعنی والی عبارت کو اختیار کیا ہے خلاصہ یہ کہ آگے جتنی تقسیمات آرہی ہیں ان سب کا تعلق نظم قرآن کے ساتھ ہے لیکن بالنسبۃ الی المعنی فقط نظم کے ساتھ بھی نہیں ہے فقط معنی کے ساتھ بھی نہیں ہے۔ باعتبار وضعہ لہ، یعنی پہلی تقسیم لفظ کی باعتبار وضع کے ہے اس اعتبار سے کلام کی چار قسمیں ہیں خاص عام مشترک ماؤل (مصنف نے ماؤل کو ذکر نہیں کیا' وجہ آگے آئے گی) اس تقسیم کو فخر الاسلام نے الاول فی وجوہ النظم صیغۃ ولغۃ (یعنی پہلی تقسیم صیغہ اور لغت کے اعتبار سے ہے) سے تعبیر کیا ہے۔ ثم باعتبار استعمالہ فیہ دوسری تقسیم استعمال کے اعتبار سے ہے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں استعمال ہورہا ہے یا غیر معنی موضوع لہ میں۔ ثم باعتبار ظھور المعنی عنہ وخفائہ تیسری تقسیم ظہور معنی اور خفاء معنی اور ان کے مراتب کے اعتبار سے ہے اس کو فخر الاسلام نے والثانی فی وجوہ البیان بذالک النظم (یعنی ثانی تقسیم بیان کے طرق میں ہے اس نظم کے ساتھ) سے تعبیر کیا ہے۔ **وانما جعلت ھذا التقسیم ثالثا واعتبارا لاستعمال ثانیا علی عکس ما اوردہ فخر الاسلام الخ** مصنف سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال یہ ہے کہ فخر الاسلام نے ظہور وخفاء کو تقسیم ثانی اور استعمال کو تقسیم ثالث بنایا ہے آپ نے اس کے برعکس کیا ہے آپ نے فخر الاسلام کی مخالفت کیوں کی ہے؟ مصنف جواب۔ دے رہے ہیں کہ چونکہ لفظ کی استعمال معنی میں پہلے ہوتی ہے اور ظہور معنی اور خفاء بعد میں ہوتا ہے اس لیے میں نے استعمال کو تقسیم ثانی اور ظہور وخفاء کو تقسیم ثالث قرار دیا ہے۔ ثم فی کیفیۃ دلالتہ علیہ یعنی چوتھی تقسیم لفظ کی دلالت کی کیفیت کے اعتبار سے ہے معنی پر اس کو فخر الاسلام نے الرابع فی وجوہ الوقوف علی احکام النظم (یعنی چوتھی تقسیم نظم کے احکام پر واقفیت حاصل کرنے کے طریقوں میں ہے) سے تعبیر کیا ہے۔

﴿شرح تلویح﴾

قولہ لما کان القرآن یرید ان اللفظ الدال علی المعنی غرض تفتازانی توضیح متن! مقصد یہ ہے کہ جو لفظ وضع کے اعتبار سے معنی پر دلالت کرتا ہے اس میں ایک تو معنی کیلئے وضع ضروری ہے دوسرا معنی میں استعمال ضروری ہے تیسرا

معنی پر دلالت ضروری ہے اگر تقسیم وضع کے اعتبار سے ہے تو اس کو تقسیم اول اگر استعمال کے اعتبار سے ہے تو تقسیم ثانی اگر دلالت کے اعتبار سے ہے تو دو صورتیں ہیں اس میں ظھور و خفاء کا اعتبار کیا گیا ہے یا نہ اگر کیا گیا ہے تو تقسیم ثالث اور اگر نہیں کیا گیا تو تقسیم رابع ہے۔ **وجعل الامام فخر الاسلامؒ هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى الخ** غرض تفتازانی علامہ فخر الاسلام نے ان تقسیمات اربعہ میں جو انداز و طریقہ اختیار کیا ہے اس کی وضاحت کرنا ہے" علامہ فخر الاسلام نے ان اقسام کو نظم اور معنی کی اقسام قرار دیا ہے اور تقسیمات اربعہ میں سے پہلی تین تقسیمات کو لفظ کی صفت قرار دیا ہے چنانچہ اول تقسیم کے بارے میں فرمایا: فی وجوہ النظم صیغۃ ولغۃ: دوسری تقسیم کے بارے میں فرمایا: فی وجوہ البیان بذالک النظم: تیسری کے بارے میں فرمایا: فی استعمال ذالک النظم: سب کو نظم کے متعلق کیا البتہ چوتھی تقسیم کے بارے میں فخر الاسلام نے مختلف عبارات و مختلف انداز اختیار کیے (۱) کبھی تو کہا الاستدلال بالعبارۃ' الاستدلال بالاشارۃ' الاستدلال بالدلالۃ' الاستدلال بالاقتضاء۔ (۲) کبھی کہا الاستدلال بالعبارۃ' الاستدلال بالاشارۃ' الثابت بالنظم الثابت بالاقتضاء اول دو کے ساتھ استدلال کا لفظ لگایا ہے اور اخیرین کے ساتھ الثابت کا لفظ لگایا ہے۔ (۳) کبھی چاروں کے ساتھ الوقوف کا لفظ ذکر کیا الوقوف بعبارۃ النص واشارتہ ودلالتہ واقتضاءہ پھر ان اقسام کی تعریفات میں ایسے الفاظ ذکر کیے جو معنی کی صفت بنتے ہیں مثلاً الثابت بالنظم جو چیز نظم سے ثابت ہو خواہ مقصود اخواہ غیر مقصود اول عبارۃ النص، ثانی اشارۃ النص، اسی طرح کہا الثابت بمعنی النظم جو معنی نظم سے ثابت ہو اس کو دلالۃ النص کہتے ہیں اسی طرح الثابت زیادۃ علی النص شرطاً لصحۃ یعنی نص والے معنی کو صحیح کرنے کیلئے نص پر زیادتی کو ثابت کرنا اس کو اقتضاء النص کہتے ہیں تو جو چیز نظم سے ثابت ہوتی ہے وہ معنی ہی ہوتا ہے علامہ فخر الاسلام کی ان مختلف عبارات کی وجہ سے بعد میں آنے والے حضرات میں بھی اختلاف ہو گیا بعض حضرات نے کہا کہ پہلی تین تقسیمات کا تعلق نظم کے ساتھ ہے اور آخری تقسیم کا تعلق معنی سے ہے بعض حضرات نے کہا کہ صرف دلالۃ النص، اور اقتضاء النص، کا تعلق معنی کے ساتھ ہے باقی اٹھارہ اقسام کا تعلق نظم کے ساتھ ہے لیکن تفتازانی کہہ رہے ہیں مصنف نے جو انداز اختیار کیا ہے وہ بہت عمدہ ہے کہ ان تمام اقسام کا تعلق نظم کے ساتھ ہے بالنسبۃ الی المعنی یعنی براہ راست تو یہ اقسام متعلق بالنظم ہیں لیکن ان میں معنی کا بھی لحاظ کیا گیا ہے یہ ایک ایسی تعبیر ہے جو کہ مشائخ کی تعبیرات کا حاصل اور خلاصہ بھی ہے نیز اس میں تمام اقسام کو ایک ہی مقسم میں منضبط کر دیا گیا ہے اسی لیے یہ تعبیر عمدہ ہے۔ **فاقسام التقسيم الرابع** غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہے کہ مصنف کی عبارت اور فخر الاسلام کی عبارت میں تعارض ہے مصنف نے جمیع اقسام کو اقسام النظم بالنسبۃ الی المعنی قرار دیا ہے جب کہ فخر الاسلام نے تقسیم رابع کو معنی کی اقسام قرار دیا ہے تو دونوں میں تعارض ہے علامہ تفتازانی جواب دے رہے ہیں کہ کوئی تعارض نہیں ہے اگرچہ علامہ فخر الاسلام نے تقسیم رابع کو مختلف الفاظ سے تعبیر کیا ہے لیکن سب کا حاصل ایک ہی

ہے وہ ہے الدال بطریق العبارۃ' الدال بطریق الاشارۃ' الدال بطریق الدلالۃ الدال بطریق الاقتضاء، اور دلالت کرنے والا لفظ ہی ہوتا ہے لہٰذا ان اقسام کا تعلق بھی نظم کے ساتھ ہو سکتا ہے فلا تعارض بینھما۔ **و عدم الالتفات الی العبارات واختلافھا من باب داب المشائخ** غرض جواب سوال مقدر! جب تمام تعبیرات کا حاصل ایک ہے تو علامہ فخر الاسلام نے مختلف انداز اور مختلف الفاظ سے تقسیم رابع کو کیوں ذکر کیا تو علامہ تفتازانی جواب دے رہے ہیں کہ ہمارے مشائخ کی عادت مبارکہ ہے کہ وہ الفاظ کی طرف توجہ نہیں کرتے عبارات کو پیش نظر نہیں رکھتے بلکہ ان کے مد نظر مقصود ہوتا ہے اس مقصود کے تعبیر کرنے میں کبھی الفاظ کا اختلاف ہو جاتا ہے تو یہ قابل گرفت بات نہیں ہے۔ **وعلی ما ذکرہ من تقسیم اللفظ بالنسبۃ الی المعنی الخ** غرض تفتازانی جواب سوال۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ مصنف اور مشائخ کی عبارات میں تعارض ہے مصنف نے فرمایا ہے قرآن مجید نام ہے نظم دال علی المعنی کا جس کا مطلب یہ ہے کہ اصل قرآن پاک نام ہے الفاظ کا لیکن اس میں معنی کی طرف نسبت کا بھی لحاظ کیا گیا ہے اور مشائخ کی عبارت اس طرح ہے اقسام النظم والمعنی یعنی یہ اقسام نظم اور معنی دونوں کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ان اقسام کا جس طرح نظم کے ساتھ براہ راست تعلق ہے اس طرح معانی کے ساتھ بھی براہ راست تعلق ہے تو دونوں عبارتوں میں تعارض ہے۔ جواب! علامہ تفتازانی جواب دے رہے ہیں کہ کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ مشائخ کی عبارت کا مفہوم بھی بعینہ وہی ہے جو مصنف کی عبارت کا ہے یعنی نظم دال علی المعنی کی تقسیم جس طرح قرآن پاک کے بارے میں ان مشائخ کا قول ہے القرآن ھو النظم والمعنی جمیعا اور مراد یہی ہے کہ النظم الدال علی المعنی لہٰذا دونوں عبارتوں میں کوئی تعارض نہیں ہے اور حقیقت یہی ہے کہ قرآن پاک نظم اور الفاظ کا نام ہے البتہ اس میں معنی لحاظ کیا گیا ہے۔ **للقطع بان کونہ عربیا مکتوبا فی المصاحف الخ** اس عبارت سے تفتازانی گذشتہ دعوی پر دلیل قائم کر رہے ہیں کہ قرآن مجید نام ہے نظم کا بالنسبۃ الی المعنی کیونکہ قرآن مجید کی تعریف میں جو صفات ذکر گئی المنزل' المکتوب فی المصاحف' المنقول عنہ نقلا متواترا بلاشبہۃ، یہ سب حقیقۃ نظم کی صفات ہیں بالنسبۃ الی المعنی نہ کہ نظم اور معنی دونوں کی۔ **وکذا الاعجاز یتعلق بالبلاغۃ وھی من الصفات الراجعۃ الی اللفظ باعتبار افادتہ المعنی الخ** مقصد عبارت یہ ہے کہ اگر علامہ ابن الحاجب والی تعریف کی جائے القران ھو الکلام المنزل للاعجاز بسورۃ منہ۔ تو بھی اعجاز اصالۃ وحقیقۃ نظم کی صفات میں سے ہے کیونکہ اعجاز کا تعلق بلاغۃ کے ساتھ ہے اس لیے کہ اعجاز کا معنی ہے کلام کا اس حد پر پہنچ جانا کہ اس کا معارضہ ممکن نہ ہو اور بلاغت الفاظ کی صفات میں سے ہے کیونکہ اگر آپ کسی ترکیب وکلام کے ساتھ کوئی معنی اداء کرنا چاہتے ہیں تو وہاں مختلف اغراض ومقاصد پیدا ہو جاتے ہیں مثلا کبھی غرض کی

تحقیر ہوتی ہے کبھی تعظیم کبھی اظہار بلادت کبھی اظہار ذکاوت یہ اغراض مختلفہ تقاضا کرتی ہیں نظم میں مختلف کیفیات وخصوصیات کا ،مثلاً اگر مخاطب منکر ہے تو انکار مخاطب تقاضہ کرتا ہے کلام میں تاکید ہو اسی طرح حصر مقصود ہو تو وہ تقاضہ کرتی ہے کلام میں تقدیم وتاخیر کا اگر ان خصوصیات وکیفیات کا بحسب الاغراض بقدر طاقت بشریہ اعتبار کر کے کلام کو ذکر کیا جائے تو اس کو کلام بلیغ کہا جاتا ہے پھر اگر وہ کلام بلاغت کی اس حد پر پہنچ جائے کہ اس کا معارضہ ممکن نہ ہو تو ایسی کلام کو معجز کہا جاتا ہے اس سے ثابت ہوا کہ اعجاز بھی بالذات وبالاصالۃ نظم کی صفت ہے نہ کہ نظم اور معنی دونوں کی البتہ اس میں معنی کا لحاظ ضرور ہوتا ہے تو ثابت ہوا کہ مصنف کا عنوان اقسام النظم الدال علی المعنی ہی انسب واوفق بالصواب ہے۔ **وقد یقال ان معنی القرآن نفسہ معجز** یہاں سے تفتازانی صفت اعجاز کے بارے میں دوسرا قول بیان کررہے ہیں کہ بعض حضرات کے نزدیک اعجاز کلام معنی قرآن کی صفت ہے یعنی فقط معنی قرآن مجید بھی معجز ہے کیونکہ قرآن پاک کے الفاظ کے معانی اس قدر کثیر ہیں کہ ان پر اطلاع حاصل کرنا طاقت بشر سے باہر ہے جیسا کہ مشہور ہے کہ سورۃ فاتحہ کی تفسیر ومعانی ومطالب اس قدر کثیر ہیں کہ اگر اس کو لکھا جائے تو کئی اونٹوں کے بوجھ بن سکتے ہیں اسی طرح حضرت علیؓ کا مقولہ مشہور ہے القرآن بحر لا تنقضی عجائبہ کہ قرآن مجید ایک سمندر ہے جس کے عجائبات ختم نہیں ہوسکتے اس سے معلوم ہوا کہ معنی قرآن مجید بھی معجز ہے۔ جواب! سے شارح تفتازانی جواب دے رہے ہیں کہ یہ بھی درحقیقت نظم کا ہی اعجاز ہے کیونکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ الفاظ قرآن پاک اتنے کثیر معانی ومطالب پر مشتمل ہیں کہ دیگر الفاظ وعبارات اتنے معانی پر مشتمل نہیں ہوسکتے اس لیے قول ثانی ضعیف ہے۔ **ومقصود المشائخ من قولھم ھو النظم والمعنی جمیعا دفع لتوھم الناشی** غرض شارح تفتازانی سوال مقدر کا جواب سوال یہ ہوتا ہے کہ جب مشائخ کی عبارت القرآن ھو النظم والمعنی جمیعا کا مطلب نظم دال علی المعنی ہے تو مشائخ نے یہ تعبیر کیوں اختیار کی جس سے شبہ ہوتا ہے کہ قرآن پاک بالذات وبالاصالۃ نظم کی صفت بھی ہے اور معنی کی بھی ان کو چاہیے تھا کہ نظم دال علی المعنی والا عنوان اختیار کرتے علامہ تفتازانی جواب دے رہے ہیں کہ مشائخ نے یہ عنوان اس وہم وشبہ کو زائل کرنے کیلئے اختیار کیا ہے جو امام ابوحنیفہؒ کے قول نماز میں قرأۃ بالفارسیہ کے جواز سے پیدا ہوتا ہے کہ قرآن پاک صرف معنی کا نام ہے نظم کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہے اس لیے اس وہم کو دور کرنے کیلئے مشائخ نے ھو النظم والمعنی کہہ کر یا مراد ان کی بھی نظم دال علی المعنی ہے۔ **قولہ المراد بالنظم ھھنا اللفظ لا یقال النظم علی ما فسرہ المحققون الخ** غرض تفتازانی جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے یہ فرمایا تھا کہ یہاں نظم سے مراد لفظ ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نظم اور لفظ آپس میں مترادف ہیں ان کا معنی ایک ہے اور آگے جو اقسام آرہی ہیں خاص، عام مشترک وغیرہ جس طرح یہ لفظ کی قسمیں بن سکتی ہیں اسی طرح نظم کی بھی بن سکتی ہیں حالانکہ یہ تمام باتیں درست نہیں نظم اور لفظ آپس میں مترادف

نہیں ہیں بلکہ ان کے لغوی معنی میں بھی فرق ہے اور اصطلاحی معنی میں بھی (۱) لغوی معنی میں فرق یہ ہے نظم کا لغوی معنی ہے موتیوں کو دھاگے میں پرونا اور لفظ کا لغوی معنی ہے پھینکنا (۲) اصطلاحی معنی کے اعتبار سے فرق یہ ہے کہ نظم کے دو اصطلاحی معنی بیان کیے گئے ہیں (۱) معنی مصدری۔ ترتیب الالفاظ مترتبۃ المعانی متناسقۃ الدلالات علی وفق مایقتضیہ العقل یعنی الفاظ کو ترتیب کے ساتھ ذکر کرنا اس طرح کہ معانی بھی مرتب ہوں اور دلالتیں بھی متناسب ہوں یعنی عقل و مقتضی حال کے مطابق ہوں (۲) دوسرا اصطلاحی معنی، الالفاظ المترتبۃ المعانی متناسقۃ الدلالاتیہ مصدری معنی نہیں ہے ان دونوں معنوں میں صرف الفاظ کا تعبیری فرق ہے مقصد واحد ہے جبکہ لفظ کا اصطلاحی معنی ہے مایتلفظ بہ الانسان جس کو انسان بولے خواہ مرتب ہوں یا غیر مرتب ہوں مفرد ہوں یا مرکب، دونوں کے اصطلاحی معانی سے ثابت ہوا کہ نظم اور لفظ میں دو فرق ہیں (۱) نظم کا تعلق کلام مرکب کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ مفردات کے ساتھ جبکہ لفظ عام ہے کلام مرکب کی صفت بھی بن سکتا ہے اور مفردات کی بھی (۲) دوسرا فرق یہ ہے کہ نظم میں الفاظ کا مرتب ہونا معانی کا مرتب ہونا پھر دلالات کا متناسب اور عقل کے موافق ہونا شرط ہے جبکہ لفظ میں ان میں سے کوئی چیز بھی شرط نہیں بلکہ کیف ما اتفق منہ سے جس طرح الفاظ نکلتے جائیں اس کو لفظ کہا جائے گا لہٰذا مصنف کا یہ کہنا کہ یہاں نظم سے مراد لفظ ہے اور دونوں مترادف ہیں درست نہیں ہے نیز آگے جو اقسام خاص، عام مشترک وغیرہ آ رہی ہیں یہ مفرد کی اقسام ہیں لہٰذا یہ لفظ کی قسمیں تو بن سکتی ہیں نظم کی نہیں کیونکہ نظم خاص ہے کلام مرکب کے ساتھ لہٰذا مصنف کا ان کو اقسام النظم کہنا درست نہیں ہے۔ **لانا نقول** سے علامہ تفتازانی اس اشکال کے دو جواب دے رہے ہیں (۱) پہلا جواب یہ دے رہے ہیں کہ اگرچہ نظم اور لفظ کے معنی میں فرق ہے لیکن یہاں نظم مجاز الفظ کے معنی میں ہے یعنی نظم سے مراد بھی مطلق بولنا ہے خواہ مرتب ہو یا غیر مرتب مفرد ہو یا مرکب تو یہ من قبیل ذکر المقید وارادۃ المطلق ہوگا (۲) دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں نظم کا حقیقی معنی مراد ہے اور اقسام النظم سے اقسام المتعلقۃ بالنظم مراد ہے یعنی وہ اقسام جن کا نظم کے ساتھ تعلق ہو بایں معنی کہ نظم کلام میں جو مفردات واقع ہیں وہ ان کی صفات اور اقسام بن رہی ہوں نہ کہ خود نظم کلام کی کیونکہ عرف عام میں خاص عام وغیرہ لفظ کی صفات واقسام کہلاتی ہیں نہ کہ نظم کی لہٰذا اقسام النظم میں اقسام کی اضافت نظم کی طرف ادنی ملابست کی ہے۔ **فان قیل کما ان اللفظ یطلق علی الرمی الخ** غرض جواب سوال۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ آپ نے الفاظ قرآن کو نظم کے ساتھ اسی لیے تعبیر کیا کہ لفظ کے اطلاق میں بے ادبی تھی تو شبہ یہ ہوتا ہے کہ نظم کے اطلاق میں بھی سوء ادب ہے کیونکہ نظم کا ایک معنی شعر بھی ہے اور قرآن پاک واحادیث میں اشعار و شعراء کی مذمت کی گئی ہے لہٰذا اس معنی اعتبار سے نظم کا اطلاق علی الفاظ القرآن سوء ادب ہے۔ جواب! شارح نے جواب دیا کہ نظم بمعنی شعر مجازی معنی ہے جب کہ نظم کا حقیقی معنی جمع اللؤلؤ فی السلک ہے جو کہ بہت ہی عمدہ معنی ہے اور یہاں اسی لغوی وحقیقی معنی کے اعتبار سے اس کا اطلاق کیا گیا ہے جبکہ لفظ کے

لغوی معنی میں ہی بے ادبی ہے کیونکہ اس کا معنی ہے منہ سے پھینکنا فاندفع الاشکال۔ **قولہ بل اعتبر المعنی لان مبنی النظم علی التوسعة والمعنی هو المقصود لا سیما فی حالة المناجاة** غرض توضیح متن! اس بات پر تمام آئمہ کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص عربی میں قرأۃ نہیں کرسکتا تو اس کو نماز میں غیر عربی کے ساتھ قرأۃ کرنا جائز ہے۔ لیکن ایک شخص عربی میں قرائت پر قادر ہے کیا وہ لغت فارسی یا کسی دوسری لغت میں قرائت کرسکتا ہے یا نہ اس میں اختلاف ہے آئمہ ثلاثہ وصاحبین کا مذہب یہ ہے کہ وہ غیر عربی میں قرأۃ نہیں کرسکتا ان کی دلیل یہ ہے کہ نماز میں قرأۃ قرآن کو رکن وفرض قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے فاقرء وا ما تیسر من القرآن اور قرآن نام ہے نظم عربی کا جیسا کہ نصوص سے ثابت ہو رہا ہے۔ انا انزلناہ قرآنا عربیا (۲) قرآنا عربیا وغیرہ تو ان آیات سے واضح ہو رہا ہے کہ الفاظ عربی قرآن پاک کا جزء ہیں لہٰذا نماز میں نظم عربی کی قرأۃ کرنا لازمی ہے امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی نے بغیر عذر کے باوجودیکہ عربی پر قادر ہے اپنی زبان میں قرائت کرلی اور صرف معنی اداء کرلیا الفاظ نہیں پڑھے تو بھی اس کی نماز ہو جائے گی اور رکن قرأۃ ادا ہو جائے گا تو امام صاحب نماز کے جواز کیلئے نظم کو رکن لازم نہیں قرار دیتے۔ دلائل (۱) لان مبنی اللفظ علی التوسعۃ سے امام صاحب کی دلیل بیان فرما رہے ہیں امام صاحب فرماتے ہیں کہ قرآن پاک کے الفاظ میں وسعت وگنجائش وسہولت رکھی گئی ہے کیونکہ الفاظ خود مقصود نہیں ہوتے بلکہ مقصود اصلی معنی ہوتا ہے الفاظ اس تک پہنچنے کا وسیلہ اور ذریعہ ہوتے ہیں یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید ابتداء لغت قریش میں نازل ہوا جو کہ افصح اللغات ہے لیکن دوسرے قبائل کیلئے لغت قریش میں تلاوت کرنا مشکل ہو گیا رسول ﷺ نے اللہ تعالیٰ سے تخفیف کیلئے دعا فرمائی اللہ تعالیٰ نے ہر قبیلہ کو اپنی لغت میں قرأۃ کرنے کی اجازت دے دی اور دوسرے قبیلہ کی لغت میں بھی تلاوت کرنے کی اجازت دے دی حتی کہ قریش کیلئے اجازت تھی کہ وہ اپنی لغت چھوڑ کر دوسری لغت میں قرأۃ کرلے تو جب قریشی باوجودیکہ وہ اپنی لغت پر قادر ہے فصیح وبلیغ ہے اپنی لغت ترک کر کے دوسری لغت میں قرأۃ کرسکتا ہے تو غیر عربی کو جو اچھی طرح عربی پر قادر نہیں ہے عربی الفاظ ترک کر کے اپنی لغت میں بطریق اولیٰ قرأۃ کرنے کی اجازت ہونی چاہئے اسی لیے امام صاحب نے غیر عربی کی قرأۃ کو جائز قرار دیا اور نظم عربی کو جواز صلوۃ کیلئے رکن لازم نہیں قرار دیا چونکہ یہ رخصت اسقاط ہے اس لیے عذر ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں قرأۃ بالفارسیہ جائز ہوگی جس طرح سفر کی نماز رخصت اسقاط ہے عذر ہو یا نہ ہو۔ دلیل (۲)، نماز کے اندر قرائت وتلاوۃ میں سہولت کو مدنظر رکھا گیا ہے یہی وجہ ہے مقتدی سے قرأۃ ساقط کردی گئی ہے جیسا کہ ارشاد فرمایا گیا فاقرء وا ما تیسر من القران بسا اوقات ایک انسان کیلئے عربی میں قراءت کرنا متعذر و متعسر ہوتا ہے تو سہولت کیلئے نظم عربی کو لازم نہیں کیا گیا دلیل (۳)، صاحب نور الانوار نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ امام اعظم مستغرق فی بحر التوحید تھے ان کا نظریہ تھا کہ حالت صلوۃ حالت مناجات ہے اس میں صرف ذات باری تعالیٰ کی

طرف توجہ ہونی چاہئے اگر نماز میں نظم عربی کو رکن لازم قرار دیا جائے تو چونکہ نظم عربی معجز ہے تو نمازی کی توجہ اللہ تعالی سے ھٹ کر قرآن پاک کے الفاظ و سجع بندی وغیرہ کی طرف ہو جائے گی تو نماز کا مقصد اصلی فوت ہو جائے گا اسی بناء پر امام صاحب نے الفاظ کو لازمی قرار نہیں دیا بلکہ رکن اصلی معنی پر اکتفاء کو جائز قرار دے دیا (۴) دلیل، وانہ لفی زبر الاولین، والی آیت سے بھی امام صاحب دلیل پکڑتے ہیں کہ ہ ضمیر راجع الی القرآن ہے حالانکہ پہلے صحیفوں میں یہ نظم عربی میں نہیں تھا بلکہ غیر عربی میں تھا اس کو قرآن کہا گیا ہے معلوم ہوا قرآن میں رکن اصلی صرف معنی ہے۔ **وذالک لا یتھم بشئی من البدع** یہاں سے شارح تفتازانی محل اختلاف کی تعیین کر رہے ہیں کہ امام صاحب کے نزدیک غیر عربی میں قرأۃ ایسے شخص کیلئے جائز ہے جو متہم بالبدعۃ نہ ہو اگر وہ بدعتی ہے تو اس کیلئے جائز نہیں ہے (۲) اسی طرح یہ اختلاف اس شخص کے بارے میں ہے جو عربی میں قرأۃ کر رہا ہو اور اثناء قراءت میں ایک دو کلمے غیر عربی میں تلاوت کر لے تو جائز ہے اگر ساری قرائت غیر عربی میں کر لے تو جائز نہیں ہے (۳) اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ غیر عربی میں ایسا لفظ بولے جس میں کئی معانی کا احتمال نہ ہو اسی طرح وہ تاویل کا احتمال بھی نہ رکھے (۴) وقیل من غیر اختلال النظم بعض حضرات نے یہ بھی شرط لگائی ہے کہ عربی الفاظ کا اپنی لغت میں صرف لفظی معنی کرے اگر زائد تفسیر شروع کر دی تو نماز باطل ہو جائے گی (۵) وقیل من غیر تعمد بعض حضرات نے یہ شرط لگائی ہے کہ بھول کر غیر عربی میں قراءت کرے اگر عمداً کی ہے تو اس کو یا تو مجنون قرار دیکر اس کا علاج کیا جائے گا یا اس کو زندیق قرار دے کر قتل کر دیا جائے گا۔ **واما الکلام فی ان رکن الشئی کیف لا یکون لازما فسیجیء** مقصد یہ ہے کہ امام صاحب نے نظم کو رکن غیر لازم کیسے قرار دیا جب کہ رکن شئی کا شئی کو لازم ہوتا ہے تو شارح کہہ رہے ہیں اس کی وضاحت عنقریب آ جائے گی۔ **فان قیل ان کان المعنی قرآنا فیلزم عدم اعتبار النظم فی القرآن** غرض شارح جواب سوال۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک قرآن مجید فقط معنی کا نام ہے یا نظم دال علی المعنی کا نام ہے اول شق پر دو اشکال لازم آتے ہیں (۱) پہلا اشکال یہ لازم آتا ہے کہ اگر قرآن پاک فقط معنی کا نام ہو تو الفاظ قرآن قرآن سے خارج ہو جائیں گے حالانکہ یہ محال ہے کیونکہ الفاظ یا تو عین قرآن ہیں (کما ھو التحقیق) یا جزء قرآن ہیں (علی التسامح) (۲) دوسرا اشکال یہ لازم آئے گا قرآن پاک کی تعریف (المنزل علی الرسول المنقول عنہ المکتوب فی المصاحف) قرآن مجید پر صادق نہیں آئے گی کیونکہ کتابت۔ نقل۔ تنزیل فقط معنی کی صفات نہیں بن سکتی بلکہ یہ نظم کی صفات ہیں لہذا حد صادق نہیں آئے گی حالانکہ اس حد کو جامع مانع قرار دیا گیا ہے (۲) اگر شق ثانی اختیار کی جائے اور قرآن نظم دال علی المعنی قرار دیا جائے تو پھر یہ اشکال لازم آئے گا کہ عند الامام نماز میں قرآن مجید کی قراءت فرض نہیں ہے کیونکہ جب قرآن مجید نام ہے نظم کا اور امام صاحب نے نظم کو رکن لازم فی الصلوۃ قرار نہیں دیا بلکہ صرف معنی کی قراءت کو جائز

وکافی قرار دیا جو کہ قرآن نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ امام صاحب کے ہاں نماز میں قران پاک کی قراءت کرنا فرض و رکن نہیں ہے 'وھوایضا باطل لانہ خلاف النص وھوقولہ تعالی فاقرؤاماتیسر من القرآن۔ **قلنا اقام العبارۃ الفارسیۃ** شارح اس اشکال کے دو جواب دے رہے ہیں (۱) پہلا جواب یہ ہے کہ ہم شق اول اختیار کرتے ہیں کہ قرآن مجید فقط معنی کا نام ہے اس پر دو اشکال تھے (۱) عدم اعتبار النظم فی القرآن (۲) عدم صدق الحد علی القرآن ان دونوں کا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض اس وقت ہو سکتے ہیں جب امام صاحب نے نظم کو مطلقاً غیر معتبر قرار دیا ہو نہ نظم عربی کو اور نہ ہی اس کے قائم مقام کو حالانکہ یہ غلط ہے بلکہ امام صاحب فارسی کو نظم عربی کا قائم مقام اعتبار کر کے اس کو تقدیراً قرآن کہتے ہیں لہٰذا دونوں اشکال رفع ہو گئے امام صاحب نے نظم کا اعتبار بھی کیا ہے نیز تعریف بھی غیر عربی فارسی وغیرہ پر صادق ہے کیونکہ فارسی وغیرہ اگرچہ حقیقۃً منزل مکتوب منقول نہیں لیکن تقدیراً المکتوب والمنقول بین دفتی المصاحف ہیں بعض حضرات نے کہا کہ یہ شق ثانی کا جواب ہے کہ قرآن فقط معنی کا نام نہیں بلکہ نظم بھی لازم ہے اس وقت اشکال تھا کہ اس صورت میں قراءت قرآن کی عدم فرضیت لازم آئے گی اس کا جواب دیا کہ عدم فرضیت قراءت۔ قرآن کا اشکال لازم نہیں آتا کیونکہ امام صاحب نے نظم فارسی کو نظم عربی کے قائم مقام قرار دیا ہے لہٰذا قراءت قران کا فریضہ اسی نظم فارسی کے ساتھ ادا ہو جائے گا۔ اوحمل قولہ تعالی یہاں سے دوسرا جواب دے رہے ہیں کہ ہم شق ثانی اختیار کرتے ہیں کہ قرآن مجید نظم دال علی المعنی کا نام ہے پھر اشکال تھا کہ امام صاحب کے نزدیک عدم فرضیت قراءت قرآن فی الصلوۃ لازم آئے گی تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام صاحب نے آیت فاقرءواماتیسر من القرآن (جس سے قراءت قرآن کی فرضیت ثابت ہو رہی ہے) سے صرف معنی قرآن مراد لیا ہے نہ کہ نظم اس لیے فرمایا نماز میں صرف معنی کی رعایت واجب ہے نہ کہ لفظ کی اور اس پر امام صاحب کے پاس دلیل موجود تھی وہ دلیل یہ ہے کہ من القرآن میں من تبعیضیہ ہے تو معنی یہ ہوگا کہ تم بعض قرآن پڑھ لو اور بعض کی دو صورتیں ہیں (۱) ایک یہ ہے کہ مجموعہ قرآن میں سے بعض پڑھ لو مثلاً ایک آیت یا دو آیت اس کو بعض ترکیبی کہتے ہیں (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ قرآن مجید جو کہ مجموعہ نظم اور معنی کا نام ہے تم ان میں سے بعض پڑھ لو یعنی صرف نظم پڑھ لو یا صرف معنی پڑھ لو اس کو بعض بسیطی کہتے ہیں اور من تبعیضیہ دونوں بعضوں کو شامل ہے اس لیے ثابت ہوا کہ صرف معنی پر اکتفا کر لینا جائز ہے! (انظر حاشیہ نمبر ۳ صفحہ ۷۹)۔ **فان قیل فعلی الاول یلزم الجمع بین الحقیقۃ والمجاز** غرض جواب سوال سوال! یہ ہوتا ہے کہ قرآن پاک کا اطلاق نظم عربی پر حقیقت ہے غیر عربی پر مجاز ہے آپ نے فاقرءواماتیسر من القرآن میں نظم عربی اور نظم غیر عربی دونوں مراد لے لیے ہیں یہ تو جمع بین الحقیقت والمجاز ہے جو کہ عندالاحناف باطل ہے۔ **قلنا** سے جواب دے رہے ہیں کہ یہاں کوئی جمع بین الحقیقت والمجاز نہیں ہے بلکہ نص سے صرف حقیقی معنی قرآن عربی مراد ہے باقی غیر عربی کو یا تو نظم عربی پر قیاس کر کے جواز صلوۃ ثابت

کریں گے یا نظم عربی بطریق عبارۃ النص اور غیر عربی کو بطریق دلالۃ النص کے ثابت کریں گے یا نظم قرآن سے عموم مجاز مراد لیں گے یعنی النظم الدال علی المعنی مطلقا خواہ عربی ہو یا غیر عربی لہٰذا جمع بین الحقیقۃ والمجاز والا اشکال رفع ہو جائے گا (حاشیہ ۵ صفحہ ۸۰ ملاحظہ کریں) **قولہ بغیر العربیۃ اشارۃ الی ان الفارسیۃ وغیرھا الخ** غرض تفتازانی توضیح متن! کہ مصنف نے ب غیر العربیۃ کا لفظ ذکر کیا بالفارسیۃ کا لفظ ذکر نہیں کیا اشارہ کر دیا کہ فارسی غیر فارسی اردو سرائیکی پشتو سب اس میں داخل ہیں کسی لغت میں قراءت کر لی امام صاحب کے نزدیک نماز ہو جائے گی. **وقیل** سے دوسرا قول ذکر کر رہے ہیں عند البعض غیر عربی سے صرف فارسی مراد ہے صرف فارسی میں قراءت جائز ہے پشتو، پنجابی اردو وغیرہ میں جائز نہیں ہے کیونکہ فارسی عربی کے قریب ہے اہل جنت کی لسان جس طرح عربی ہوگی فارسی بھی ہوگی (حاشیہ ۷ صفحہ ۸۰) **حتی لو قرء ایۃ اشارۃ الی انہ لا یجوز الاعتیاد والمداومۃ الخ** غرض توضیح متن شارح فرماتے ہیں مصنف نے قرء ماضی کا صیغہ اور ایۃ نکرہ لا کر اشارہ کر دیا کہ جنبی اور حائضہ کیلئے بلکہ پاک آدمی کیلئے بھی قرآن مجید کی قراءت بالفارسیۃ کی عادت بنالینا اور اس پر دوام کرنا جائز نہیں ہے بلکہ حرام ہے کیونکہ یہ قرآن پاک کی عظمت و تعظیم کے خلاف ہے۔ **فان قیل المتاخرون علی انہ الخ** غرض جواب سوال۔ سوال! متن کے لفظ خاصۃ پر وارد ہوتا ہے، سوال یہ ہے کہ متاخرین حنفیہ علامہ شیخ الاسلام خواہر زادہ وغیرہ یہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے آیت سجدہ فارسی میں تلاوت کر لی اس پر سجدہ تلاوت واجب ہو جاتا ہے (۲) اگر فارسی زبان میں قرآن مجید لکھا ہوا ہے تو متاخرین کے نزدیک ناپاک آدمی کیلئے اس کو ہاتھ لگانا جائز نہیں ہے تو ان دو مسئلوں سے ثابت ہوا کہ نماز کے علاوہ دوسری جگہوں پر بھی امام صاحب نے نظم عربی کو جزء قرآن اور لازم قرار نہیں دیا لہٰذا خاصۃ کا لفظ ذکر کرنا باطل ہے. **قلنا** سے جواب دیا ہے کہ مصنف نے خاصۃ کا لفظ متقدمین کے مذہب کے مطابق ذکر کیا ہے کیونکہ ان سے ان مسائل میں کوئی روایت منصوصہ نہیں ہے اور متاخرین حضرات نے ان مسائل میں جو مذہب اختیار کیا ہے وہ بھی مبنی بر احتیاط ہے کیونکہ انہوں نے دیکھا کہ رکن مقصودی اصلی یعنی معنی موجود و متحقق ہے اس لیے انہوں نے احتیاطا وجوب سجدہ اور حرمت مس مصحف کا قول کیا۔ **قولہ لکن الاصح انہ رجع الی قولھما الخ** غرض توضیح متن! کہ امام صاحب نے اپنے اس قول سے رجوع فرمالیا جیسا کہ نوح بن ابی مریم امام صاحب سے روایت کرتے ہیں علامہ فخر الاسلام نے رجوع کی وجہ بیان کرتے ہوئے کہا کہ اگرچہ امام صاحب کے اپنے دلائل ہیں لیکن بظاہر امام صاحب کا یہ قول کتاب اللہ کے خلاف ہے کیونکہ قرآن مجید میں دو تین مقامات پر قرآن پاک کو لسان عربی کے ساتھ موصوف کیا گیا ہے وقال ابو الیسر فخر الاسلام کے بھائی علامہ ابو الیسر فرماتے ہیں یہ مسئلہ انتہائی مشکل ہے کیونکہ کسی کیلئے بھی امام صاحب کا قول واضح نہیں ہو سکا کہ امام صاحب کی کیا مراد ہے اور علامہ کرخیؒ نے اس مسئلہ میں ایک طویل تصنیف کی ہے لیکن

اس نے بھی کوئی دلیل کافی وافی شافی بیان نہیں کی۔ **قولہ باعتبار وضعہ لہ .بیان للتقسیم الاربع اجمالا** غرض شارح توضیح متن! مقصد یہ ہے کہ مصنف نے تقسیمات اربعہ کو اجمالا ذکر کیا ہے اور ثم کا لفظ ذکر کر کے تقسیم ثانی اور ثالث میں ترتیب کی طرف اشارہ کیا کہ جو ترتیب متن میں ذکر کی گئی ہے وہی درست ہے فخر الاسلام والی درست نہیں ہے وہ ترتیب یہ ہے کہ سب سے پہلے لفظ کی وضع معنی کیلئے ہوتی ہے پھر لفظ کی استعمال معنی میں ہوتی ہے پھر ظہور معنی اور خفاء من اللفظ ہوتا ہے پھر کیفیت دلالت لفظ علی المعنی المستعمل فیہ ہوتا ہے۔ **وفخر الاسلام قدم التقسیم الخ** غرض جواب سوال مقدر! کہ فخر الاسلام نے تقسیم ثالث ظہور وخفاء کو تقسیم ثانی اور استعمال کو تقسیم ثالث قرار دیا علی عکس المصنف اس کی کیا وجہ ہے تو تفتازانی اس کا جواب دے رہے ہیں کہ فخر الاسلام نے یہ اسلیے کیا کہ انہوں نے دیکھا کہ کلام میں تصرف کی دو قسمیں ہیں (۱) تصرف فی اللفظ (۲) تصرف فی المعنی۔ تصرف فی اللفظ، کی تعریف یہ ہے جعل اللفظ بحیث یفھم منہ المعنی۔ کہ لفظ کو اس طرح متعین کرنا کہ اس سے معنی سمجھا جائے اسی کو وضع اللفظ کہا جاتا ہے دوسری قسم تصرف فی المعنی ہے یعنی معنی کو اس طور پر متعین کرنا کہ وہ لفظ سے سمجھ آجائے بالظہور والخفاء اور ان دونوں تصرف کا تعلق وضع کے ساتھ ہے اور وضع استعمال پر مقدم ہوتی ہے کیونکہ استعمال وضع پر مترتب ہوتی ہے لہذا تقسیم باعتبار الاستعمال کو ان دونوں سے مؤخر ہونا چاہیئے حتی کانہ لوحظ یہ ہے کہ ظہور معنی اور خفاء پہلے ہوتا ہے کیونکہ اس کا تعلق وضع کے ساتھ ہوتا ہے اور استعمال اس کے بعد ہوتی ہے (واللہ اعلم) **فاللفظ بالنسبة الی المعنی منقسم بالتقسیم عند القوم الخ** تفتازانی یہاں سے تقسیم اول کے اقسام اور ان کی دلیل حصر بیان کر رہے ہیں فرماتے ہیں عند القوم تقسیم اول جو باعتبار الوضع ہے سے چار اقسام نکلتی ہیں خاص، عام، مشترک، ماؤل عند القوم اس لیے کہا کیونکہ عند المصنف تین قسمیں ہیں ماؤل اس تقسیم میں داخل نہیں ہے۔ **لانہ ان دل** سے دلیل حصر بیان کر رہے ہیں لفظ دو حال سے خالی نہیں یا ایک معنی پر دلالت کرے گا یا متعدد معانی پر دلالت کرے گا اگر ایک معنی پر دلالت کر رہا ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو علی الانفراد دلالت کرے گا یا علی الاشتراک بین الافراد دلالت کرے گا اول خاص، ثانی، عام ہے اور اگر معانی متعدد پر دلالت کر رہا ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کے معانی میں سے کسی معنی کو ترجیح حاصل ہوگی یا نہ اول ماؤل، ثانی مشترک ہے۔ والمصنف اسقط الماول یعنی مصنف نے ماؤل کو تقسیم اول کے اقسام میں شمار نہیں کیا اس کی جگہ جمع منکر کو داخل کیا اس کی وجہ آگے آئے گی۔ **والتقسیم الثانی** دوسری تقسیم و دلیل حصر کا بیان ہے دوسری تقسیم سے بھی چار اقسام نکلتی ہیں، حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ دلیل حصر یہ ہے کہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہو رہا ہوگا یا غیر موضوع لہ میں اول حقیقت ثانی مجاز ہے پھر ہر ایک دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو اس سے متکلم کی مراد واضح ہوگی یا مستتر و پوشیدہ ہوگی اول صریح ثانی کنایہ ہے۔ **والتقسیم الثالث** تیسری تقسیم و دلیل حصر کا بیان ہے اس سے آٹھ اقسام

نکلتی ہیں، ظاہر، نص، مفسر، محکم، اور اس کے متقابلات خفی، مشکل، مجمل، متشابہ۔ دلیل حصر یہ ہے کہ اگر لفظ سے اس کا معنی ظاہر ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا وہ تاویل کا احتمال رکھے گا یا نہ اگر تاویل کا احتمال رکھتا ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا ظہور نفس صیغہ کے ساتھ ہوگا یا نہ اول ظاہر ثانی نص ہے اور اگر وہ تاویل کا احتمال نہیں رکھتا تو وہ دو حال سے خالی نہیں نسخ کو قبول کرے گا یا نہ اول مفسر ثانی محکم ہے اور اگر اس کا معنی مخفی ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا خفاء غیر صیغہ کی وجہ سے ہوگا یا نفس صیغہ کی وجہ سے اگر غیر صیغہ کی وجہ سے ہے تو خفی، اگر نفس صیغہ کی وجہ سے ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو نفس صیغہ میں تاویل وغور وفکر کرنے سے اس کا خفاء زائل ہوگا یا نہ اول مشکل ہے اور ثانی دو حال سے خالی نہیں مرجو البیان ہوگا یا نہ اول مجمل ثانی متشابہ ہے ۔**وبالتقسیم الرابع** تقسیم رابع اور اس کی دلیل حصر کا بیان ہے اس سے چار اقسام نکلتی ہیں، عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص، اقتضاء النص ۔ دلیل حصر یہ ہے کہ معنی دو حال سے خالی نہیں یا نظم کلام سے ثابت ہو رہا ہوگا یا نہ اگر نظم سے ثابت ہو رہا ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا کلام اسی کے لیے چلائی گئی ہوگی یا نہ اول عبارۃ النص، ثانی اشارۃ النص، اگر حکم معنی نظم سے ثابت ہو رہا ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا وہ حکم مفہوم لغوی سے ثابت ہو رہا ہوگا یا نہ اول دلالۃ النص، ثانی اقتضاء النص ۔**النعمدۃ فی ذالک الاستقراء الا ان ہذا وجہ ضبطہ** مقصد عبارت یہ ہے کہ اگرچہ ہم نے ان تقسیمات اربعہ کی دلیل حصر اور وجہ ضبط بیان کر دی ہے لیکن یہ تقسیمات واقسام استقرائی ہیں اور استقرائی میں مزید اقسام کا احتمال موجود رہتا ہے (فتفکر) **فان قلت من حق الاقسام التباین** غرض سوال وجواب ۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ ضابطہ مسلمہ ہے کہ تقسیم سے جو اقسام نکلتے ہیں ان میں تباین وتغایر ضروری ہوتا ہے جبکہ ان اقسام میں تباین وتغایر نہیں ہے ایک لفظ میں جمع ہو سکتی ہیں مثلا لفظ عین مشترک بھی ہے عام بھی ہے وغیرہ **قلت** سے دو جواب دے رہے ہیں حاصل جواب یہ ہے کہ ضابطہ یہ ہے کہ ایک تقسیم کے اقسام کا آپس میں تباین ضروری ہے اگر تقسیمات متعددہ ہوں تو ان کا آپس میں تباین ضروری نہیں ہے یہاں مختلف حیثیات سے مختلف تقسیمات ہیں لہٰذا ان تمام تقسیمات کے اقسام میں تباین ضروری نہیں ہے البتہ ہر تقسیم کے اقسام کا آپس میں تغایر ضروری ہے اور یہ ہر تقسیم میں موجود ہے جیسا کہ اسم کی ایک تقسیم معرب مبنی کی طرف ہے دوسری تقسیم معرفہ نکرہ کی طرف اب معرب مبنی میں تو تغایر ہے اسی طرح معرفہ نکرہ میں بھی تعارض ہے ایک ہی اسم معرفہ اور نکرہ نہیں ہو سکتا لیکن معرب مبنی اور نکرہ معرفہ کا آپس میں کوئی تعارض نہیں ہے ایک ہی اسم معرب بھی ہو معرفہ بھی ہو ایسا ہو سکتا ہے جیسے زید ۔**علی انہ لم یجعل الجمیع اقساما متقابلۃ** سے دوسرا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ان تمام اقسام میں تباین وتغایر کرنا مقصود ہو تو پھر وہ تباین ذاتی نہیں ہوگا بلکہ اعتباری ہوگا پھر حیثیت کی قید لگانی پڑے گی مثلا پہلی تقسیم لفظ عین ہے یہ عام ہے اس حیثیت سے کہ آنکھ کے تمام افراد کو شامل ہے اور مشترک ہے اس حیثیت سے کہ بصر، اور

سورج، سونا، وغیرہ تمام معانی کو شامل ہے (واللہ اعلم بالصواب) **قولہ وھذا ما قال" عبر فخر الاسلام عن التقسیم الاول بقولہ** اس عبارت سے شارح تفتازانی کی غرض فخر الاسلام نے تقسیمات اربعہ کو جن الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے اس کی توضیح وتشریح کرنا ہے چنانچہ تقسیم اول کو فخر الاسلام نے ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے **التقسیم الاول فی وجوہ النظم صیغۃ ولغۃ** یعنی تقسیم اول نظم کے اقسام کے بیان میں ہے صیغہ اور لغت کے اعتبار سے اب سوال یہ ہوا کہ صیغہ اور لغت سے کیا مراد ہے بعض حضرات کہتے ہیں کہ صیغہ اور لغت مترادف ہیں صیغہ سے لفظ کی شکل وصورت اور لغت سے اس کا مادہ مراد ہے اور انہی دو چیزوں کی وجہ سے لفظ دال علی المعنی ہوتا ہے تو مقصد یہ ہوگا کہ تقسیم اول نظم کے اقسام کے بیان میں ہے باعتبار نفس معنی کے نہ کہ باعتبار متکلم یا سامع کے (۲) مصنف کا نظریہ یہ ہے کہ صیغۃ ولغۃ سے وضع مراد ہے کیونکہ صیغہ کی تعریف ہے وہ شکل وصورت جو لفظ کو حرکات وسکنات کے اعتبار سے اور بعض حروف کو بعض پر مقدم کرنے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے اور لغت کا معنی ہے **ھی اللفظ الموضوع** یعنی وہ لفظ جو معنی کیلئے وضع کیا گیا معنی کیلئے دو چیزیں وضع کی جاتی ہیں ایک مادہ اور جوہر حروف اور دوسری ہیئت وشکل لفظ مثلا ضرب واضع نے اس کے مادہ حروف کو مارنے والے معنی کیلئے وضع کیا ہے اور اس کی شکل وصورت کو زمانہ ماضی کیلئے وضع کیا ہے تو لفظ لغۃ مادہ اور ھئیت دونوں کا شامل ہے لیکن یہاں اس سے پہلے صیغۃ کا لفظ موجود ہے شکل وصورت کو شامل ہے۔ اسی لیے لغۃ سے صرف مادہ مراد ہوگا تو اب عبارت اس طرح بن جائے گی **التقسیم الاول فی وجوہ النظم ھیئۃ ومادۃ** اور ھیئت و مادہ دونوں مل کر کنایہ ہیں وضعا سے تو حاصل عبارت ہوگا **التقسیم الاول فی وجوہ النظم وضعا** تو پہلی تقسیم وضع کے اعتبار سے ہے کہ لفظ اپنے معنی پر دلالت کرے گا مادہ اور ھیئت کے اعتبار سے یعنی وضع کے اعتبار سے۔ **وعبر عن تقسیم الثانی** دوسری تقسیم کو ان الفاظ کے ساتھ تعبیر کیا ہے **فی وجوہ استعمال ذالک النظم وجریانہ فی باب البیان** شارح تفتازانی اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وجوہ بمعنی طرق ہے یعنی دوسری تقسیم نظم کی استعمال کے طرق میں ہے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں استعمال ہوگا تو حقیقت ہوگا غیر موضوع لہ میں استعمال ہوگا تو مجاز ہوگا یا نظم کے جاری ہونے کے طرق میں معنی کے بیان واظہار میں کہ بطریق وضوح ہوگا تو صریح ہوگا یا بطریق الاستتار ہوگا تو کنایہ ہوگا ۔ **وعن الثالث بقولہ الخ** تیسری تقسیم کو فخر الاسلام نے ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے فی وجوہ البیان بذالک النظم ای فی طرق اظہار المعنی ومراتبہ۔ یعنی تیسری تقسیم اظہار معنی اور اس کے مراتب کے طرق کے بیان میں ہے یعنی ظاہر، نص، وغیرہ **وعن الرابع** یعنی چوتھی تقسیم کو ان الفاظ سے تعبیر کیا **فی معرفۃ وجوہ الوقوف علی المراد والمعانی ای معرفۃ الطرق** سے تفتازانی وضاحت کررہے ہیں کہ چوتھی تقسیم سامع کی اطلاع کے طریقوں کی معرفت کے بارے میں

ہے متکلم کی مراد اور کلام کے معانی پر یعنی متکلم یا تو کلام کے معنی پر مطلع ہوگا بطریق العبارۃ' یا بطریق الاشارۃ' یا بطریق الدلالۃ یا بطریق الاقتضاء۔

﴿متن توضیح﴾

التقسیم الاول ای الذی باعتبار الوضع یہاں سے مصنف تقسیم اول کے اقسام اور ہر ایک کی تعریف کر رہے ہیں تو فرمایا کہ تقسیم اول جو باعتبار وضع لفظ للمعنی ہے اگر لفظ کی وضع کثیر کیلئے ہے اور وضع بھی متعدد ہے تو وہ مشترک ہے جیسے لفظ عین ہے واضع نے اس کو وضع کیا ہے آنکھ کیلئے سونے کے لئے عین المیز ان کے لئے سورج کیلئے' تو یہاں وضع کثیر ومتعدد ہیں اور اگر وضع ایک ہے لیکن کثیر افراد کیلئے ہے اور وہ کثیر افراد غیر معین وغیر محصور ہیں تو وہ لفظ عام ہے بشرطیکہ جتنے افراد کیلئے صلاحیت رکھتا ہے ان سب کو مستغرق ہو اور اگر جمیع افراد کو مستغرق نہیں ہے تو جمع منکر ہے پس عام کی تعریف اس طرح ہوگی **فالعام، لفظ وضع وضعا واحدا لکثیر غیر محصور مستغرق جمیع ما یصلح لـــه** لفظ درجہ جنس ہے وضعا واحدا سے مشترک خارج ہو گیا للکثیر سے خاص زید' عمرو' بکر' خارج ہو گئے غیر محصور سے اسماء عدد خارج ہو گئے جیسے مائۃ کا لفظ وضع واحد کے ساتھ کثیر کیلئے وضع کیا گیا ہے اور مستغرق جمیع ما یصلح لہ ہے لیکن کثیر محصور ہے اور مستغرق جمیع ما یصلح لہ سے جمع منکر خارج ہو جائے گی جیسے رئیت رجالا والا الجمع منکر کا یہی مطلب ہے کہ اگر وہ لفظ جمیع ما یصلح کو مستغرق نہ ہو تو وہ جمع منکر ہے اور مصنف نے جمع منکر کے بعد جونحوہ کا اضافہ کیا ہے اس کی وضاحت کر رہے ہیں کہ اس سے مراد اسم جمع وغیرہ ہے جیسے رئیت جماعۃ من الرجال۔ فعلی قول من لا یقول بعموم الجمع المنکر مقصد یہ ہے کہ بعض حضرات استغراق کی شرط لگا کر اس کو عام میں داخل کرتے ہیں بعض اس کو عام میں داخل نہیں کرتے تو جو حضرات اس کو عام میں داخل نہیں کرتے تو اس صورت میں جمع منکر عام میں داخل نہیں ہوگی بلکہ عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہوگی جس طرح یہاں مصنف نے والا الجمع منکر کہا ہے اور اگر جمع منکر میں استغراق کی شرط لگا دی جائے جیسا کہ بعض حضرات نے لگائی ہے تو جمع منکر عام میں داخل ہو جائے گی عام کا مقابل وقسیم نہیں بنے گی پھر والا الجمع منکر کہنا درست نہ ہوگا مصنف وضاحت کر رہے ہیں کہ پھر والا الجمع منکر سے وہ جمع منکر مراد ہوگی کہ جہاں قرینہ سے معلوم ہو رہا ہو کہ یہاں جمع منکر عام نہیں ہے جیسے ایک آدمی کہے رئیت الیوم رجالا تو الیوم سے معلوم ہو رہا ہے کہ رجال سے جمیع رجال مراد نہیں ہو سکتے کیونکہ ایک دن میں تمام رجال کو دیکھنا محال ہے لہٰذا یہ جمع منکر نہ عام میں داخل ہے نہ خاص میں بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ ہے۔ **وانکان ای الکثیر محصورا الخ**

یعنی اگر کثیر افراد محصور ہیں جیسے عدد اور تثنیہ یا لفظ ایک ہی فرد کیلئے وضع کیا گیا ہو تو اس کو خاص کہتے ہیں خواہ وہ واحد شخصی ہو جیسے خاص شخصی اور فردی کہا جاتا ہے جیسے زید۔ یا واحد نوعی ہو جیسے رجل فرس اس کو خاص نوعی کہا جاتا ہے یا واحد جنسی ہو اس کو خاص جنسی کہا جاتا ہے جیسے انسان۔ **ثم المشترک** اگر مشترک کے معانی میں سے کوئی معنی مجتہد کی رائے سے راجح ہو جائے تو اس کو ماؤل کہتے ہیں۔ **واصحابنا قسموا** مقصد یہ ہے کہ ہمارے دوسرے احباب نے باعتبار الصیغہ واللغۃ لفظ کی چار اقسام بیان کی ہیں خاص، عام، مشترک، ماؤل، لیکن میں نے ماؤل کو اس تقسیم میں داخل نہیں کیا کیونکہ ماؤل لفظ کی وضع کے اعتبار سے قسم نہیں ہے بلکہ ماؤل تو مجتہد کی رائے کے اعتبار سے قسم بنتا ہے کہ مجتہد مشترک کے معانی میں غور وفکر کرتا ہے اور اس کے کسی ایک معنی کو اپنی رائے سے راجح قرار دیتا ہے تو ماؤل کا تعلق مجتہد کی رائے کے ساتھ ہے نہ کہ لفظ کے ساتھ۔

﴿شرح تلویح﴾

قولہ التقسیم الاول. اللفظ الموضوع اما ان یکون وضعہ للکثیر او لواحد الخ غرض شارح توضیح متن ہے! تقسیم اول کی دلیل حصر بیان کر رہے ہیں کہ لفظ موضوع دو حال سے خالی نہیں یا اس کی وضع کثیر کیلئے ہوگی یا واحد کیلئے شق اول پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کی وضع کثیر کیلئے ہوگی اور خود وضع بھی کثیر و متعدد ہوگی یا نہ اگر وضع کثیر و متعدد ہے تو وہ مشترک ہے اور اگر وضع تو کثیر افراد کیلئے ہے لیکن خود وضع کثیر و متعدد نہیں ہے بلکہ وضع واحد ہے تو دو حال سے خالی نہیں وہ کثیر افراد عدد معین میں محصور ہوں گے باعتبار دلالۃ اللفظ یا نہ اگر محصور نہیں تو دو حال سے خالی نہیں یا تو لفظ ان کثیر افراد کو جن کی وہ صلاحیت رکھتا ہے مستغرق ہوگا یا نہ اگر مستغرق ہے تو عام ہے اگر مستغرق نہیں ہے تو جمع منکر و نحوہ ہے۔ اور اگر کثیر افراد عدد معین میں محصور ہیں تو اس کو خاص کہتے ہیں اسی طرح اگر لفظ کثیر افراد کیلئے وضع نہیں کیا گیا بلکہ فرد واحد کیلئے وضع کیا گیا ہے خواہ فرد واحد شخصی یا نوعی ہو یا جنسی اس کو بھی خاص کہتے ہیں تو اس تقسیم کے اعتبار سے لفظ ان اقسام میں منحصر ہو گیا مشترک، عام، خاص، اور واسطہ بینہما (یعنی جمع منکر)۔ **فالمشترک ما وضع لمعنی کثیر بوضع کثیر** مشترک کی تعریف بیان کی مشترک وہ ہے جو کثیر معانی کیلئے وضع کیا گیا ہو وضع کثیر کے ساتھ۔ **ومعنی الکثرۃ ما یقابل الوحدۃ** شارح وضاحت کر رہے ہیں کہ مشترک کی تعریف میں کثرت مقابلہ میں وحدت کے ہے نہ کہ قلت کے تو مطلب یہ ہوگا کہ مشترک وہ ہے جو کثیر افراد کیلئے موضوع ہو یعنی ایک معنی کیلئے موضوع نہ ہو دو کیلئے ہو یا زیادہ کیلئے لہذا مشترک بین معنیین بھی تعریف میں داخل رہے گا۔ **وھذا لتعریف شامل للاسماء التی وضعت اولا للمعانی**

الجنسية ثم نقلت الى المعانى العلمية الخ غرض شارح جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہے کہ مشترک کی تعریف مانع نہیں ہے اسماء منقولہ اوران اسماء پر صادق آرہی ہے جس کواولا معانی جنسیہ کیلئے وضع کیا گیااور ثانیا معانی علمیہ کیلئے نقل کیا گیاکسی مناسبت کی وجہ سے یا بغیر کسی مناسبت کے مثلاً زکوٰۃ کا معنی جنسی اور لغوی مطلق بڑھنا' یا پاک ہونا ہے پھر شریعت نے اس کونقل کردیا ہے ایک اور معنی کی طرف یعنی اپنے مال میں سے کچھ حصہ اللہ کے راستہ میں خرچ کرنا اسی طرح فعل کالغوی معنی کام کرنا پھر نحات نے اس کودوسرے معنی میں نقل کردیا' کلمة تدل على معنى فى نفسه مقترن باحدالازمنة الثلاثة اول معنی کومنقول عنہ ثانی کومنقول الیہ کہتے ہیں اسی طرح لفظ دوران کووضع کیا گیا ہے معنی جنس کیلئے یعنی پھرنا پھراس کودوسرے معنی کی طرف نقل کیا گیا یعنی حکم کا اپنی علت کے ساتھ پھرنا توان تمام اسماء منقولہ میں وضع متعدد ہے اولا ایک معنی کیلئے وضع کیے گئے ہیں ثانیا دوسرے معنی کیلئے وضع کیے گئے ہیں لہٰذا مشترک کی تعریف ان پر سچی آرہی ہے حالانکہ ان کومشترک نہیں کہا جاتا جیسا کہ بعض حضرات نے تصریح کی ہے کہ اسماء منقولات مشترک میں داخل نہیں۔ جوابات !اس اعتراض کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں (۱) ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اسماء منقولہ مشترک میں داخل نہیں بلکہ ہمارا دعوی ہے کہ یہ مشترک میں داخل ہیں لہٰذا تعریف ان پر صادق آنی چاہئے اور بعض حضرات کی تصریح ہمارے لیے حجت نہیں (۲) اگر اسماء منقولہ کومشترک میں داخل نہ کیا جائے تو پھر ہم جواب دیتے ہیں کہ مشترک کی تعریف ان پر صادق نہیں آتی کیونکہ مشترک کی تعریف میں ماوضع سے وضع لغوی مراد ہے اور اسماء منقولہ میں وضع لغوی متعدد نہیں ہوتی بلکہ ایک ہوتی ہے اور دوسری وضع یا شرعی ہوتی ہے عرفی وغیرہ لہٰذا اسماء منقولہ مشترک کی تعریف سے خارج ہوگئے (۳) یا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ وضع کثیر سے مراد یہ ہے کہ من واضع واحد ہو یعنی تمام کا واضع ایک ہو یعنی واضع لغوی لہٰذا اسماء منقولہ خارج ہوجائیں گے کیونکہ ان میں واضع متعدد ہوتے ہیں یعنی ناقل شرعی یا عرفی یا نحوی وغیرہ (۴) یہ جواب بھی دیا جاسکتا ہے کہ مشترک کی تعریف میں وضع سے مراد وضع اولی اور ابتدائی ہے یعنی اس کی ابتدائی اور اولی وضع کثیر اور متعدد کیلئے ہوتی ہے بخلاف اسماء منقولہ کے کہ ان کی ابتدائی وضع کثیر کیلئے نہیں ہوتی بلکہ وضع ثانی ہوتی ہے لہٰذا یہ مشترک کی تعریف سے خارج ہوجائیں گے (۵) یہ جواب بھی دیا جاسکتا ہے کہ مشترک کی تعریف میں وضع کثیر سے مراد یہ ہے کہ وہ وضع بلاتخلل نقل ہو یعنی درمیان میں نقل کا واسطہ نہ ہو جبکہ اسماء منقولہ میں نقل کا واسطہ ہوتا ہے (۶) یہ جواب بھی دیا گیا ہے کہ اگر مشترک کی تعریف اسماء منقولہ پر صادق آرہی ہے تو کوئی گناہ نہیں کیونکہ یہاں مشترک کو جمیع ماعداہ سے جدا کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ تعریف سے مقصود باقی اقسام سے ممتاز کرنا ہے تو یہ تعریف ناقص ہے لہٰذا اس کا جامع مانع ہونا شرط نہیں ہے (حاشیہ ۱۰ صفحہ ۸۳ ملاحظہ کریں) **قوله فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا** شارح عام کی تعریف کے فوائد قیود بیان

کرر ہے ہیں وضعا واحد افصل اول ہے اس سے مشترک خارج ہو جائے گا جبکہ اس کی نسبت معانی متعددہ کی طرف ہوا گر ایک ہی معنی کے افراد کی طرف نسبت ہو تو وہ عام کی تعریف میں داخل رہے گا جیسے لفظ عین جاریہ کے افراد کیلئے۔ **والاقرب ان یقال** سے شارح یہ بیان کرر ہے ہیں کہ اقرب الی الحق یہ بات ہے کہ وضعا واحدا کی قید مخرج نہیں ہے بلکہ صرف تحقیق وو ضاحت کیلئے ہے اس لیے کہ مشترک آگے مستغرق کی قید سے خارج ہو رہا ہے کیونکہ مشترک اپنے تمام معانی کو مستغرق نہیں ہوتا بلکہ اس سے ایک معنی مراد ہوتا۔ **فان قیل المراد بالاستغراق** اعتراض یہ ہے کہ مشترک استغراق کی قید سے خارج نہیں ہوتا کیونکہ استغراق میں تعمیم ہے استغراق علی سبیل الشمول ہو جیسے جمع اور اسم جمع کے صیغوں میں ہوتا ہے مثلا الرجال یا القوم یا استغراق علی سبیل البدل جیسے من دخل داری اولا فلہ کذا، اور مشترک میں بھی استغراق علی سبیل البدل ہوتا ہے لہذا مستغرق سے مشترک خارج نہ ہوگا۔ **قلنا** سے جواب دے رہے ہیں کہ استغراق میں تعمیم درست نہیں ہے ورنہ نکرہ مثبتہ بھی عام کی تعریف میں داخل ہو جائے گا کیونکہ وہ بھی ہر فرد کو مستغرق ہوتا ہے علی سبیل البدل۔ **فان قیل ھی لیست بموضوعۃ للکثیر** شارح کے جواب پر اعتراض ہے کہ نکرہ مثبتہ اگر چہ علی سبیل البدل مستغرق ہے لیکن اس کی تو وضع کثیر کیلئے ہے ہی نہیں تو یہ کثیرا کی قید سے عام سے خارج ہو جائے گا۔ **قلنا** سے جواب دے رہے ہیں کہ اولا تو ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ نکرہ مثبتہ کی وضع کثیر کیلئے نہیں ہوتی اگر تسلیم کر لیں تو آپ کا یہ جواب صرف نکرہ مفردہ کے متعلق ہو سکتا ہے جمع منکر کے بارے میں صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کی وضع کثیر کیلئے ہے اور یہ تمام افراد کو مستغرق علی سبیل البدل ہے ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے عموم کے قائل نہیں تو یہ جمع منکر عام کی تعریف میں داخل ہو جائے گی حالانکہ منکرین عموم کے نزدیک یہ عام نہیں ہے۔ **والمراد بالوضع للکثیر الوضع لکل واحد من وحدان الکثیر الخ** غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ مشترک عام اور اسماء عدد ہر ایک کی تعریف میں وضع للکثیر کا ذکر ہے مشترک میں بھی وضع لکثیر ہے عام کی تعریف میں بھی ما وضع وضعا واحد الکثیر ہے اسی طرح اسماء عدد کی وضع بھی کثیر محصور کیلئے ہے تو جب ان تمام تعریفات میں وضع لکثیر کا ذکر ہے تو ان تینوں میں فرق کیسے ہوگا۔ **والمراد** سے شارح اس کی توجیہ وجواب پیش کرر ہے ہیں کہ اگر چہ ان تمام میں وضع لکثیر کا ذکر ہے لیکن تینوں میں فرق ہے مشترک میں وضع لکثیر کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مشترک کے افراد میں سے ہر ہر فرد کیلئے لفظ کی وضع ہوتی ہے لہذا اس میں مشترک کا ہر ہر فرد عین معنی موضوع لہ ہوگا جیسے لفظ عین اپنے معانی متعددہ وافراد متعددہ میں سے ہر ایک کیلئے وضع کیا گیا ہے الہذا عین کا ہر معنی لفظ عین کیلئے موضوع لہ ہوگا اور عام کی وضع لکثیر کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ عام کی وضع ایک معنی کلی ومفہوم کلی کیلئے ہوتی ہے جس میں اس کے تمام افراد شریک ہوتے ہیں لہذا عام کا ہر ہر فرد عین موضوع لہ تو نہیں بنے گا البتہ موضوع لہ کے جزئیات میں سے ایک جزئی بنے گا جیسے رجل کی وضع مفہوم کلی (حد صغر سے

نکل کر حد کبر میں آ جانا) کیلئے ہے اور زید عمرو بکر اس کے جزئیات ہیں اور اسماء عدد کی وضع لکثیر کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کی وضع کثیر افراد کیلئے ہوتی ہے مجموع من حیث المجموع کے اعتبار سے لہٰذا اسماء عدد کا ہر فرد موضوع لہ کا نہ عین ہوگا نہ جزء ہوگا بلکہ ہر ہر فرد موضوع لہ کا جزء ہوگا جیسے لفظ مائۃ سو افراد کیلئے مجموع من حیث المجموع کے اعتبار سے وضع کیا گیا ہے اور ہر ہر اکائی اس کے اجزاء میں سے ایک جزء ہے تو اس اعتبار سے تینوں مشترک عام اسماء عدد وضع للکثیر میں داخل ہیں اور تینوں میں فرق بھی ہے فاندفع الاشکال۔ **فان قیل فیندرج فیه مثل زید وعمرو رجل فرس** غرض سوال وجواب ۔سوال! یہ ہوتا ہے کہ جب آپ نے وضع للکثیر میں تعمیم کردی ہے کہ جزئیات کے اعتبار سے کثرت عموم ہو یا اجزاء کے اعتبار سے تو پھر زید، عمرو، رجل، فرس، وغیرہ بھی وضع لکثیر میں داخل ہو جائیں گے کیونکہ ان میں اجزاء واعضاء کے اعتبار سے کثرۃ موجود ہے لہٰذا یہ شق ثالث میں داخل ہو جائیں گے۔ **قلنا المعتبر** سے جواب دے رہے ہیں کہ کثیر بحسب الاجزاء سے وہ اجزاء مراد ہیں جو متفق فی الاسم ہوں سب پر ایک ہی اسم صادق آئے گا آحاد المائۃ جیسا کہ مائۃ کے آحاد ہیں یعنی اکائیاں ہر ایک کا نام اکائی ہے ہر ایک پر صادق آتا ہے کہ **انه واحد من المائة فانها تناسب جزئیات** یعنی اس وقت یہ اجزاء جزئیات کے مناسب ہو جائیں گے جس طرح انسان کے ہر فرد پر صادق آتا ہے کہ انہ واحد من الانسان اسی طرح ہر ایک اکائی پر صادق آتا ہے انہ واحد من المائۃ تو اس اعتبار سے معنی واحد جو کہ متحد بحسب المفہوم ہے اس کے جزئیات کے ساتھ ان اجزاء کو مناسبت حاصل ہو جائے گی بخلاف زید عمرو وغیرہ کے، ان کے اندر اس قسم کی کثرت اجزاء نہیں ہے جو کہ متحد فی الاسم ہوں لہٰذا وہ کثیر المعنی سے خارج ہو جائیں گے۔ **فان قیل النكرة المنفية عام ولم توضع للكثير الخ** غرض جواب سوال۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ عام کی تعریف جامع نہیں ہے نکرہ منفیہ پر صادق نہیں آتی کیونکہ نکرہ منفیہ کثیر افراد کیلئے وضع نہیں کیا گیا اس لئے کہ نکرہ منفیہ میں نفی تمام افراد سے نہیں ہوتی بلکہ ایک فرد مبہم سے ہوتی ہے لہٰذا اس میں وضع لکثیر غیر محصور نہیں ہے تو عام کی تعریف اس پر سچی نہیں آ رہی حالانکہ اصولی حضرات بالاتفاق اس کو عام میں شامل کرتے ہیں۔ **قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي الخ** یہاں سے جواب دیا جا رہا ہے کہ نکرہ منفیہ عام ہے اور عام کی تعریف بھی اس پر سچی آ رہی ہے کیونکہ وضع کی دو قسمیں ہیں (۱) وضع شخصی (۲) وضع نوعی، وضع شخصی یہ ہے کہ ایک لفظ مخصوص کی وضع ایک معنی مخصوص کیلئے ہو جیسے زید کی وضع خاص ذات زید کیلئے اور ضرب کی وضع خاص زدن (مارنے) کیلئے۔ (۲) وضع نوعی، یہ ہوتی ہے کہ قاعدہ کلیہ کی صورت میں ایک چیز کو ایک معنی کیلئے وضع کیا جاتا ہے وہاں کوئی خاص لفظ نہیں ہوتا مثلاً کہا جاتا ہے ہر وہ لفظ جو کہ فاعل کے وزن پر ہو وہ اس ذات کیلئے ہوگا جس کے ساتھ معنی فعل قائم ہو تو عام کی تعریف میں وضع سے وضع عام مراد ہے خواہ شخصی ہو خواہ نوعی اور نکرہ منفیہ میں وضع نوعی ہے۔ وقد ثبت من استعمالهم سے نکرہ

منفیہ میں وضع نوعی کو بیان کر رہے ہیں کہ علماء اصولیین نکرہ منفیہ کو جہاں بھی استعمال کرتے ہیں وہاں حکم کی نفی ہوتی ہے کثیر غیر محصور افراد سے اور نکرہ منفیہ والا لفظ نفی والے حکم میں ہر ہر فرد کو مستغرق ہوتا ہے یعنی اس میں عموم نفی ہوتا ہے (یعنی نفی عام ہوتی ہے) اگر نکرہ منفیہ مفرد ہو تو نفی تمام افراد سے ہوتی ہے اگر نکرہ منفیہ جمع ہو تو نفی مجموع سے ہوتی ہے لانفی العموم یعنی نکرہ منفیہ عموم نفی کیلئے آتا ہے نفی عموم کیلئے نہیں آتا یعنی اس سے یہ مراد نہیں ہوتا کہ حکم تمام افراد کو شامل نہیں ہے بعض کو شامل ہے بعض کو نہیں جسے سلب شمول کہا جاتا ہے نکرہ منفیہ کا یہ مفہوم نہیں ہوتا تو حضرات اصولیین کی استعمال سے یہ قاعدہ کلیہ مستنبط ہوا کہ ہر نکرہ منفیہ عموم نفی کا فائدہ دیتا ہے تو گویا نکرہ منفیہ کو عموم نفی کیلئے وضع کیا گیا ہے اسی کو وضع نوعی کہا جاتا ہے تو نکرہ منفیہ کی وضع نوعی لکثیر غیر محصور پائی گئی ہے لہٰذا عام کی تعریف اس پر صادق آرہی ہے۔ **وکون عمومها عقليا ضروريا الخ** غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ آپ نے نکرہ منفیہ کے اندر عموم وضعی نوعی ثابت کیا ہے حالانکہ اس میں عموم وضعی نہیں ہے بلکہ عقلی ضروری (بدیہی) ہے کیونکہ نکرہ کی وضع فرد مبہم کیلئے ہوتی ہے اور نکرہ منفیہ میں نفی فرد مبہم کی ہوتی ہے اور فرد مبہم کی نفی اس وقت تک عقلا محال ہے جب تک ہر ہر فرد کی نفی نہ ہو تو ثابت ہوا کہ نکرہ منفیہ میں جو عموم نفی ہوتا ہے وہ عقل سے بداہتہ ثابت ہوتا ہے وضع سے ثابت نہیں ہے لہٰذا یہ عموم وضعی نوعی نہیں ہے بلکہ عقلی ہے شارح جواب دے رہے ہیں کہ وضع نوعی اور عقلی میں کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ وضع نوعی جس قاعدہ کلیہ کے تحت ثابت ہو رہی ہے وہ قاعدہ عقل سے ہی مستنبط ہوتا ہے لہٰذا فلا منافاۃ ولا تعارض بینھما۔ **لا يقال النكرة المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقي** غرض جواب سوال۔ سوال! یہ ہے کہ نکرہ منفیہ میں جو عموم آتا ہے وہ مجازی ہے کیونکہ حقیقت میں نکرہ منفیہ موضوع ہے فرد مبہم کی نفی کیلئے عموم تو بعد میں مجازاً آتا ہے اور یہاں تعریف عام حقیقی کی کی جارہی ہے لہٰذا یہ عام کی تعریف میں داخل نہ ہوگا؟ **لانا نقول** سے جواب دے رہے ہیں کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ نکرہ منفیہ میں عموم مجازی ہے بلکہ عموم وضعی حقیقی ہے بلکہ نکرہ منفیہ میں تو وضع شخصی بھی ہے وضع نوعی بھی کیونکہ واضع نے اس کو وضع کیا ہے فرد مبہم کیلئے تو فرد مبہم اس کا معنی موضوع لہ بالوضع الشخصی ہوگا در حقیقت نکرہ منفیہ اپنے اسی معنی موضوع لہ فرد مبہم میں استعمال ہوتا ہے البتہ نکرہ تحت النفی ہونے کی وجہ سے پھر اس میں عموم نفی پیدا ہو جاتا ہے کہ ہر ہر فرد سے نفی ہو جاتی ہے تو یہ وضع نوعی ہوگئی گویا واضع نے یوں کہہ دیا کہ ہر نکرہ جو تحت النفی واقع ہو تو نفی میں عام ہوگا اسی کی تائید کیلئے فرمایا کہ اصول ابن الحاجب کے شراح نے بھی تصریح کی ہے کہ نکرہ منفیہ میں عموم حقیقتاً ہوتا ہے نہ کہ مجازاً۔ **ومعنى كون الكثير غير محصورا الخ** غرض شارح جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ عام میں کہا گیا ہے وہ کثیر افراد کیلئے وضع کی گئی ہے اور کثیر افراد غیر محصور ہوتے ہیں اور غیر محصور بمعنی غیر متناہی ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ عام اتنے کثیر افراد کیلئے وضع کی گئی ہے جن کی کوئی حد اور انتہاء ہی نہیں حالانکہ یہ تو باطل ہے کیونکہ کائنات میں جتنے بھی

اشیاء کثیرہ موجود ہیں سب محصور ومتناہی ہیں تو معنی کون الکثیر محصورا سے شارح اسی سوال کا جواب دے رہے ہیں کہ کثیر افراد کے غیر محصور ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ کثیر افراد غیر متناہی ہوں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس لفظ میں کوئی ایسا قرینہ نہ ہو جو عدد معین پر دلالت کر رہا ہو تو اس کو غیر محصور کہیں گے وگرنہ تو کثیر موجود و متحقق افراد یقیناً محصور ومتناہی ہوتے ہیں۔ **لا یقال المراد بغیر المحصور** بعض حضرات نے غیر محصور کا ایک اور معنی کیا تھا تفتازانی ان کی رد کر رہے ہیں وہ یہ ہے کہ غیر محصور وہ اشیاء ہیں جو کسی ضبط اور شمار کے تحت داخل نہ ہوں تو تفتازانی کہتے ہیں یہ معنی غلط ہے ورنہ تو السموات جمع معرف باللام محصور ہو جائے گی کیونکہ یہ تحت الضبط ولعدد داخل ہے سموات سات ہیں لہٰذا یہ عام سے خارج ہو جائے گی حالانکہ السموات بالاتفاق عام ہے دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ لفظ الف الف کثیر غیر محصور کیلئے ہے کیونکہ اس کا معنی ہے کئی ہزار تو یہ عدد تحت الضبط والشماء نہیں آسکتا تو یہ غیر محصور ہو کر عام میں داخل ہو جائیگا حالانکہ بالاتفاق یہ عام نہیں ہے لہٰذا غیر محصور کا یہ معنی کرنا درست نہیں ہے۔ **لا یقال هذا القید مستدرک** غرض جواب سوال۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ عام کی تعریف میں غیر محصور کی قید لگانے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اس سے اسماء عدد خارج کرنا مقصود ہے اور اسماء عدد تو **مستغرق للجمیع ما یصلح له** سے خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ لفظ مائه وغیرہ من اسماء العدد یہ مائة کی جزئیات پر یعنی سینکڑے سینکڑے پر تو صادق آنے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن ماۃ کے اجزاء وآحاد یعنی اکائیوں پر صادق آنیکی صلاحیت نہیں رکھتا جو مائۃ کے ضمن میں پائی جاتی ہیں کیونکہ ہر اکائی کو مائۃ نہیں کہا جاتا جبکہ عام تو اپنے جزئیات وآحاد میں سے ہر ہر جزئی پر صادق آنے کی صلاحیت رکھتا ہے جیسے رجال رجل کے ہر فرد پر صادق آنے کی صلاحیت رکھتا ہے لہٰذا اسماء عدد مستغرق کی قید سے خارج ہو جاتے ہیں تو غیر محصور کی قید مستدرک ہے۔ **لانا نقول** سے جواب دے رہے ہیں کہ اسماء عدد **مستغرق لجمیع ما یصلح له** سے خارج نہیں ہوتا کیونکہ جمیع ما یصلح لہ میں جس صلاحیت کا ذکر ہے اس میں تعمیم ہے خواہ کلی کی صلاحیت ہو اپنے جزئیات پر صادق آنے کی یا کل کی صلاحیت ہو اپنے اجزاء پر صادق آنے کی کلی اپنے جزئیات میں سے ہر جزئی پر صادق آتی ہے دلالت مطابقی کیساتھ اور کل اپنے اجزاء میں سے ہر ہر جزء پر صادق آنے کی صلاحیت رکھتا ہے دلالت تضمنی کے ساتھ لہٰذا دونوں مین **جمیع ما یصلح له** پر صادق آنے کی صلاحیت موجود ہے خواہ دلالت مطابقی کے ساتھ ہو خواہ دلات تضمنی کے ساتھ لہٰذا اسماء عدد **مستغرق لجمیع ما یصلح له** سے خارج نہیں ہوں گے اور جمع اسم جمع، رجال، مسلمون، رھط قوم سب عام میں داخل ہو جائیں گے اسی لیے غیر محصور کی قید لگانے کی ضرورت تھی تا کہ اس سے اسماء عدد خارج ہو جائیں۔ **وقوله مستغرق مرفوع** غرض مستغرق کا اعراب ضبط کر رہے ہیں کہ یہ مرفوع ہے اور لفظ کی صفت ہے اور استغراق لما یصلح لہ کا مطلب یہ ہے کہ لفظ ان تمام افراد پر دلالت کرے جن کی صلاحیت رکھتا ہے خواہ

دلالت مطابقی ہو خواہ دلالت تضمنی ۔**قولہ والا فجمع منکر** غرض شارح متن کی وضاحت کرنا المعتبر فی العام عند فخر الاسلام یہاں سے تفتازانی عام میں اختلاف بیان کر رہے ہیں کہ علامہ فخر الاسلام اور بعض مشائخ کے نزدیک عام میں استغراق شرط نہیں ہے بلکہ عام وہ ہے جو مسمیات کی ایک جماعت کو شامل ہو خواہ اس میں استغراق ہو یا نہ ہو لہٰذا جمع منکر ان کے قول کے مطابق عام میں داخل ہو جائے گی خواہ اس میں استغراق ہو یا نہ ہو۔لیکن مصنف اور محققین کا قول یہ ہے کہ عام میں استغراق شرط ہے پھر جمع منکر کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول یہ ہے کہ جمع منکر میں عدم استغراق شرط ہے اس قول کے مطابق جمع منکر عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہو گا جیسا کہ مصنف نے بیان کیا دوسرا قول یہ ہے کہ جمع منکر میں بھی استغراق شرط ہے اس قول کے مطابق جمع منکر عام کا مرادف بن جائے گی اور اس میں داخل ہو جائے گی لہٰذا اس قول کے مطابق جمع منکر کو واسطہ بنانا اور والا فجمع منکر کہنا درست نہیں ہو گا تو مصنف نے متن میں اس کی یہ توجیہ بیان کی ہے والا فجمع منکر سے وہ جمع منکر مراد ہو گی جس پر قرینہ موجود ہو کہ یہ مستغرق لجمیع الافراد نہیں ہے جیسے رئیت الیوم رجالا اور فی الدار رجال ایک دن میں تمام افراد کی رویت ممکن نہیں ہے اسی طرح دار میں تمام رجال کا سمانا بھی ممکن نہیں ہے تو معلوم ہوا یہاں استغراق نہیں ہے تو یہی جمع منکر عام میں داخل نہ ہو گی نہ ہی خاص میں ۔**الا ان ھذا غیر مختص بالجمع المنکر** سے تفتازانی اعتراض کر رہے ہیں کہ قرینہ کی وجہ سے جمع منکر کا غیر مستغرق ہو کر واسطہ بین العام والخاص بننا یہ جمع منکر کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ ہر وہ عام جس سے بعض افراد خاص کر لیے گئے ہوں دلیل عقلی وغیرہ کے ساتھ وہ بھی واسطہ ہو گی بین العام والخاص جیسا کہ مصنف کی عبارۃ جمعا منکرا ونحوہ بھی اسی مقتضی ہے **وفسادہ بین** تفتازانی کہتے ہیں ان کا فساد واضح ہے کیونکہ یہ عام میں داخل ہے واسطہ بین العام والخاص نہیں ہے ۔**قولہ او باعتبار النوع کرجل وفرس الخ اشارۃ الی ان النوع فی عرف الشرع قد یکون نوعا منطقیا الخ** خاص کی تین قسمیں ہیں خاص جنسی، خاص نوعی، خاص فردی، مصنف نے خاص نوعی کی دو مثالیں بیان کی فرس رجال شارح اس کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ دو مثالیں اس لیے بیان کیں اشارہ کر دیا کہ ایک نوع شرعی ہوتا ہے اور ایک نوع منطقی نوع شرعی ، کی تعریف یہ ہے کلی مقول علی کثیر متفقین بالاغراض .اور نوع منطقی ، یہ ہے کلی مقول علی کثیرین متفقین بالحقائق فی جواب ماھو تو مصنف نے اشارہ کیا کہ کبھی نوع شرعی اور نوع منطقی متحد ہو جاتے ہیں جیسے فرس نوع منطقی بھی ہے کیونکہ حقیقت واحد ہے نوع شرعی بھی ہے کیونکہ اغراض بھی متفق ہیں فرس مذکر ہو یا مؤنث غرض رکوب وحمل ہے اور رجل نوع شرعی ہے نوع منطقی نہیں ہے کیونکہ شریعت مرد وعورت کو دو نوعین مختلفین قرار دیتی ہے کیونکہ مرد کی اغراض اور ہیں مثلا نبوت 'امامت' حدود' وقصاص میں شہادت 'عورت' کی اغراض مختلف ہیں مثلا فراش بننا' اولاد پیدا کرنا' وغیرہ۔**قولہ ثم المشترک ذکر فخر الاسلام**

وغیرہ غرض توضیح متن! علامہ فخرالاسلام نے نظم صیغۃ ولغۃ کی چار قسمیں بیان کی ہیں خاص' عام' مشترک' ماؤل' اور ماؤل کی یہ تعریف کی ہے ماترجح من المشترک بعض وجوھہ بغالب الرای یعنی ماؤل وہ ہے کہ مشترک کے معانی میں غور فکر کر کے کسی ایک معنی کو دوسرے معانی پر ترجیح دی جائے۔ **اوردعلی ان المائول** سے شارح ماؤل کی تعریف پر دو اعتراض کر رہے ہیں (۱) پہلا اشکال یہ ہے کہ ماؤل کی تعریف میں مشترک کی قید لگانا غلط ہے کیونکہ اس سے شبہ ہوتا ہے کہ ماؤل صرف مشترک کے ساتھ خاص ہے حالانکہ یہ درست نہیں ہے بلکہ ماؤل' خفی' مشکل' مجمل' میں بھی پایا جاتا ہے جیسا کہ میزان میں ذکر کیا گیا ہے کہ اگر خفی' مشکل' مجمل' مشترک' کا خفاء اور ابہام دلیل قطعی کے ساتھ زائل ہو تو اس کو عنصر کہتے ہیں اگر ان کا خفاء دلیل ظنی کے ساتھ جس میں شبہ ہوتا ہے زائل ہو تو اس کو ماؤل کہتے ہیں جیسے خبر واحد اور قیاس یہ دلیل ظنی ہیں لہٰذا ماؤل کی تعریف میں من المشترک کی قید لگانا درست نہیں ہے شارح نے اس کا جواب **واجیب عن الاول** سے یہ دیا ہے کہ یہاں مطلق ماؤل کی تعریف نہیں کی جارہی بلکہ اس ماؤل کی تعریف کی جارہی ہے جو مشترک کے ساتھ تعلق رکھتا ہے کیونکہ یہی ماؤل نظم کے اقسام میں سے ہے لغۃ وصیغۃ: دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ماؤل کی تعریف میں بغالب الرائی کی قید لگانا درست نہیں ہے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ماؤل میں کسی ایک معنی کی ترجیح ہمیشہ رائے اور اجتھاد کے ساتھ ہوتی ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ کبھی ترجیح قیاس کے ساتھ ہوتی ہے کبھی خبر واحد کے ساتھ کبھی نفس صیغہ میں تأمل کرنے کے ساتھ۔ **وعن الثانی** سے شارح دوسرے اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ یہاں رائے بمعنی الظن ہے نہ کہ بمعنی تأمل واجتھاد تو غالب الرای کا مطلب ہوگا ظن غالب خواہ وہ ظن غالب خبر واحد سے حاصل ہو یا قیاس سے یا نفس صیغہ میں تأمل سے جیسے ثلاثۃ قروء۔ **ومعنی کونہ من اقسام النظم** غرض جواب سوال مقدر سوال ہوتا ہے! ماؤل نظم کے اقسام میں سے تو نہیں بلکہ یہ تو مجتہد کے اجتھاد تأمل سے حاصل ہوتا ہے تو اس کو نظم کے اقسام صیغۃ ولغۃ سے کیسے شمار کیا گیا تو شارح جواب دے رہے ہیں کہ تاویل کے بعد بھی چونکہ حکم مضاف ومنسوب ہوتا ہے نظم کی طرف اس لیے اس کو اقسام نظم سے شمار کیا گیا ہے

۔وقیل المراد بغالب الرای التامل والاجتھاد فی نفس الصیغہ یہاں سے تفتازانی دونوں اشکالوں کا مشترکہ جواب دے رہے ہیں کہ یہاں ماؤل کی تعریف میں من المشترک اور بغالب الرائی کی دو قیدیں اس لیے لگائی گئی ہیں کہ یہاں اس ماؤل کی تعریف کی جارہی ہے جو نظم کے اقسام میں سے ہے صیغۃ ولغۃ اور اس کی تعریف میں یہ قیدیں لگانا از حد ضروری ہے۔ فان المشترک موضوع سے قید اشتراک کے ضروری ہونے کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ مشترک متعدد معانی کیلئے وضع کیا جاتا ہے اور اس میں ہر معنی کا احتمال ہوتا ہے علی سبیل البدل تو جب صیغہ میں غور وفکر کر کے اس کو کسی ایک معنی پر محمول کر لیا جائے گا تو تب بھی وہ نظم کے اقسام میں سے ہی شمار ہوگا بخلاف اس صورت کے اگر اس کے معانی میں

سے کسی ایک کو نفس صیغہ میں غور وفکر کر کے ترجیح نہ دی جائے بلکہ کسی دلیل قطعی کے ساتھ ترجیح دی جائے تو اس کو تاویل نہیں کہا جائے گا بلکہ تفسیر کہا جائے گا اسی طرح اگر قیاس یا خبر واحد کے ساتھ ترجیح دی جائے اس کو بھی ماؤل نہ کہا جائے گا اسی طرح اگر مشترک نہ ہو بلکہ خفی مشکل مجمل ہو اور ان کا خفاء دلیل قطعی یا ظنی کے ساتھ زائل کیا جائے اس کو بھی ماؤل نہیں کہا جاتا اور نہ ہی یہ اقسام نظم میں سے ہوگا کیونکہ اس میں وضع کا کوئی دخل نہیں ہے تو ماؤل کو اقسام النظم صیغۃ ولغۃ میں شامل کرنے کیلیے من المشترک اور بغالب الراءی دونوں قیدوں کا ہونا ضروری ہے۔

﴿متن توضیح﴾

ثم ههنا تقسیم آخر یہاں سے مصنف لفظ کی باعتبار وضع کے ایک دوسری تقسیم بیان فرمارہے ہیں جس کا پہچاننا اور اس سے حاصل ہونے والی اقسام کی معرفت ضروری ہے تو فرمایا کہ اگر اسم ظاہر کا معنی ومفہوم بعینہ وہی ہے جو مشتق منہ (یعنی مصدر) کا ہے لیکن وزن مشتق والا ہے تو اس کو صفت کہتے ہیں اور اگر اس کا معنی بعینہ مشتق منہ والا نہیں ہے یا تو سرے سے مشتق منہ نہیں ہے جیسے جامد یا مشتق منہ تو ہے لیکن معنی بعینہ وہی نہیں ہے بلکہ فرق ہے پھر دو صورتیں ہیں یا تو اس کا معنی متعین ومتشخص ہوگا یا نہ" اگر معنی معین ومتشخص ہو تو اس کو علم کہتے ہیں اگر نہیں ہے تو اس کو اسم جنس کہتے ہیں پھر علم اور جنس کبھی مشتق ہوتے

ہیں اور کبھی غیر مشتق۔ **ثم کل من الصفة والجنس** مقصد یہ ہے کہ صفت اور اسم جنس کا مسمی اور معنی اگر بلا قید مراد ہے تو اس کو مطلق کہتے ہیں اگر کسی قید کے ساتھ مراد ہے تو اسے مقید کہتے ہیں اور اگر صفت واسم جنس کا معنی ومسمی مراد نہ ہو بلکہ اشخاص وافراد مراد ہوں تو کئی صورتیں ہیں اگر کل افراد مراد ہوں تو عام ہے اگر بعض مراد ہوں تو معین ہونگے یا غیر معین، معین ہوں تو اس کو معہود کہتے ہیں اگر غیر معین ومنکر مراد ہوں تو اس کو نکرہ کہتے ہیں فھی ما وضع سے نکرہ کی تعریف کر دی کہ نکرہ وہ ہے جس کی وضع شئی غیر معین کیلیے ہوتی ہے عند الاطلاق للسامع یعنی یہ عدم تعیین وضع کے وقت نہیں ہوتی بلکہ عند الاطلاق (بولنے) کے وقت ہوتی ہے اور یہ عدم تعیین سامع کیلیے ہوتی ہے نہ کہ متکلم کیلیے۔ **والمعرفه** سے معرفۃ کی تعریف کر دی کہ معرفہ وہ ہے جس کی وضع شئی معین کیلیے ہو عند الاطلاق للسامع **وانما قلت عند الاطلاق للسامع** مصنف نکرہ اور معرفہ کی تعریف میں عند الاطلاق اور للسامع کی قید لگانے کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ عند الاطلاق کی قید اس لیے لگائی کیونکہ وضع کے وقت معرف اور نکرہ میں تعیین اور عدم تعیین کا کوئی فرق نہیں ہوتا بلکہ یہ عند الاطلاق ہوتا ہے اور پھر یہ فرق متکلم کے اعتبار سے نہیں بلکہ سامع کے اعتبار سے ہوتا ہے جیسے ایک آدمی بولتا ہے جائنی رجل تو ہوسکتا ہے متکلم کے ہاں یہ رجل متعین ہو

لیکن سامع کے نزدیک غیر متعین ہے اس لیے اس کو نکرہ کہیں گے۔ فعلم من ھذا التقسیم یعنی اس تقسیم سے تمام اقسام صفت اسم جنس علم مطلق مقید عام معہود نکرہ معرفہ کی تعریفات بھی معلوم ہوگئیں۔ واعلم ان المطلق. اور یہ بھی معلوم ہوگیا کہ مطلق خاص کے اقسام میں سے ہے کیونکہ اس کی وضع واحد نوعی کیلئے ہوتی ہے اسلیے خاص نوعی میں داخل ہوگا۔ **واعلم انه یجب فی کل قسم من هذه الاقسام** اس عبارت میں مصنف یہ بیان فرمارہے ہیں کہ جو اقسام گذر چکی ہیں ان میں بعض اقسام میں آپس میں تباین ومنافات ذاتی ہے اور بعض تباین وتغایر ذاتی نہیں ہے لہٰذا جن اقسام میں تباین ذاتی ہے وہ ایک کلمہ میں جمع نہیں ہوسکتے جیسے خاص عام اور جن اقسام میں تغایر وتباین ذاتی نہیں ہے وہ جمع ہوسکتی ہیں جیسے مشترک اور عام مثلا لفظ عین مشترک بھی ہے اور عام بھی اگر لفظ عین اس حیثیت سے لیا جائے کہ اس کی ایک مرتبہ وضع ہے باصرہ کیلئے اور دوسری مرتبہ چشمہ کیلئے تو یہ مشترک ہے اور اگر بایں حیثیت مراد لیا جائے کہ عین الماء کے تمام افراد کو شامل ہے تو اس کو عام کہیں گے۔ لکن بین العام والخاص تناف یعنی عام اور خاص کے درمیان منافات ذاتی ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک ہی لفظ ایک حیثیت سے خاص ہو ایک حیثیت سے عام ہو اسی لیے مصنف نے فرمایا ان تمام اقسام میں ہر قسم کے ساتھ حیثیت کا اعتبار کیا جائے گا تاکہ ان کے درمیان تمایز باقی رہے معلوم ہوا کہ ان اقسام میں منافات بالذات نہیں ہے بلکہ بالحیثیات ہے پھر بعض حیثیات آپس میں منافی ہیں بعض منافی نہیں۔

﴿شرح تلویح﴾

قوله وایضا الاسم الظاهر غرض شارح الظاہر کی قید کی وجہ بیان کرنا کہ اس سے اسم ضمیر اور اسم اشارہ کو خارج کرنا مقصود ہے گویا الظاہر سے مراد یہ ہے مالیس بمضمر ولا اسم اشارۃ۔ والصفۃ بمقتضی ھذا التقسیم اسم مشتق غرض صفت کی تعریف کی وضاحت کہ صفت وہ اسم مشتق ہے کہ اس کا معنی بعینہ مشتق منہ والا ہو لیکن وزن مشتق والا جیسے الضارب ایسا لفظ ہے جو ضرب سے مشتق ہے اس کا معنی وہی ضرب والا ہے لیکن وزن مشتق فاعل والا ملحوظ ہے اسی طرح مضروب معناہ الضرب مع وزن المفعول۔ وھذا معنی قولھم یعنی بعض حضرات نے صفت کی یہ تعریف کی ہے کہ جو ذات مبہم اور معنی معین پر دلالت کرے جو اس ذات مبہم کے ساتھ قائم ہو شارح کہتے ہیں کہ اس کا اور گذشتہ تعریف کا ایک ہی مطلب ہے۔ واحترز بقولہ مع وزن المشتق عن اسم الزمان عنی مع وزن المشتق کی قید لگا کر مصنف نے اسم زمان' واسم آلہ' سے احتراز کیا کیونکہ مقتل کا معنی قتل مع المفعل نہیں اور مفتاح کا معنی فتح مع المفعال نہیں کیا جاتا کیونکہ جس سے فعل صادر ہو اس کو فاعل سے تعبیر کرنا اور جس پر فعل واقع ہو اس کو مفعول سے تعبیر کرنا تو شائع ذائع ہے بخلاف اسم ظرف' اور آلہ' کے ان کو مفعل اور مفعال سے تعبیر کرنا مشہور

معروف نہیں ہے۔ **ولقائل ان یقول هذا التفسير لا يصدق الا على صفته** یہاں سے صفت کی تعریف پر اعتراض کیا جارہا ہے کہ صفت کی تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ صفت کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ اس کا معنی بعینہ مشتق منہ والا ہو لیکن وزن مشتق کا ہو یعنی اس کو مشتق کے وزن کے ساتھ تعبیر کیا جائے یہ تعریف فقط اس صفت پر صادق آتی ہے جو مع وزن الفاعل یا مع وزن المفعول ہو باقی صفات جوان دو وزن پر نہیں باوجود صفت ہونے کے ان پر تعریف سچی نہیں آرہی کیونکہ ان کو وزن مشتق کے ساتھ تعبیر نہیں کیا جاتا کیونکہ جس کے ساتھ معنی مصدری قائم ہو اس کو بالفاعل یا بالمفعول سے تعبیر کیا جاتا ہے افعل، فعلان، فعل، مستفعل، مفعلل، وغیرہ سے تعبیر نہیں کیا جاتا حالانکہ یہ تمام صفات ہیں، فلیس معنی الابیض یعنی ابیض کا معنی کو یوں تعبیر نہیں کیا جاتا بیاض مع الافعل یا افضل افضل مع الفعل عطشان کا معنی عطش مع الفعلان، اور، خیر کا معنی خیریت مع الفعل، متخرج کا معنی استخراج مع المستفعل، اور مدحرج کا معنی دحرجہ مع المفعلل نہیں ہے تو یہ تمام صفات ہیں لیکن تعریف ان پر صادق نہیں آرہی۔ وان منع ذالک یعنی اگر آپ یہ کہیں کہ نہیں تعریف ان تمام پر سچی آرہی ہے اور اس طرح تعبیر کرنا بالکل درست ہے تو پھر ہم کہیں گے کہ اسم ظرف، اسم آلہ کا کیا قصور ہے پھر ان کو بھی صفت میں داخل ہونا چاہئے کیونکہ مقتل کا معنی قتل مع المفعل کرنا یا ابیض کا معنی بیاض مع الافعل اور مدحرج کا معنی دحرجہ مع المفعلل سے زیادہ بعید نہیں ہے تو دونوں متساوی ہیں اگر وہ سارے خارج ہو جاتے ہیں یہ بھی خارج وہ داخل ہیں تو یہ بھی داخل۔ جواب! اس اعتراض کے دو جواب دیئے گئے ہیں (۱) پہلا جواب یہ دیا گیا ہے وزن مشتق سے مراد صرف فاعل ومفعول نہیں بلکہ اس سے مشتق کی ھیئت وشکل مراد ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ صفت وہ ہے جس کا معنی بعینہ مشتق منہ والا ہو مع ھیئت المشتق یعنی شکل وصورت مشتق والی ہو خواہ وہ ھیئت فاعل والی ہو یا مفعول والی خواہ مفعلل والی مستفعل والی، تو اس میں تمام صفات داخل ہو جائیں گی لیکن سوال یہ ہوگا کہ پھر اسم ظرف، مکان، زمان، آلہ بھی صفت میں داخل ہو جائیں گے حالانکہ جمہور ان کو صفت میں داخل نہیں کرتے تو جواب یہ ہے کہ مصنف کے نزدیک وہ بھی صفت میں داخل ہیں کیونکہ صفت کی تعریف ان پر سچی آرہی ہے باقی رہے جمہور تو مصنف مقام تحقیق میں جمہور کی مخالفت کر لیتے ہیں جیسے پیچھے موضوع کے مباحث میں مخالفت کی ہے (۲). دوسرا جواب یہ ہے کہ مع وزن المشتق سے وزن جنس المشتق مراد ہیں ای مشتق کان تو جمیع صفات از جنس اسم فاعل والمفعول ہیں بخلاف زمان، مکان، آلہ کے ان کے اوزان از جنس صفات مشتقہ نہیں۔ **قولہ هما اى العلم واسم الجنس اما مشتقان او لا غرض** توضیح متن! علم، اور اسم جنس یا مشتق ہوں گے علم مشتق کی مثال حاتم، اسم جنس مشتق کی مثال مقتل۔ ولا یصح التمثیل یعنی ضارب کی مثال اسم جنس مشتق میں پیش کرنا درست نہیں کیونکہ وہ صفت کی مثال ہے جو کہ اسم جنس کا مقابل وقسیم ہے لہٰذا ضارب اسم جنس مشتق کی مثال نہیں بن سکتا یا دونوں مشتق نہ ہوں گے بلکہ جامد ہوں گے علم جامد کی مثال زید اور اسم جنس جامد کی

مثال رجل الاشتقاق یفسر تارة باعتبار العلم اشتقاق کی قسمیں بیان کررہے ہیں اس کی دو قسمیں ہیں (۱) اشتقاق علمی (۲) عملی اشتقاق علمی، یعنی جو صرف علم کی حد تک ہو اس سے صرف اشتقاق کا علم حاصل ہوگا کوئی تصرف وعمل نہیں ہوگا اشتقاق علمی کی تعریف یہ ہے کہ ان تجد بین اللفظین تناسبا یعنی دو لفظوں میں اصل معنی اور حروف ترکیبیہ میں تناسب پائیں اور علمی درجہ میں ایک کو دوسرے کی طرف رد کریں جس کو رد کررہے ہیں یہ مشتق اور جس کی طرف کیا جارہا ہے وہ مشتق منہ ہے تو یہ صرف علمی حد تک ہے اس میں عمل کو کوئی دخل نہیں ہے اس لیے اس کو اشتقاق علمی کہتے ہیں۔ اشتقاق عملی، وہ ہے جس میں عمل اور تصرف کو دخل ہے اس کی تعریف یہ کی ہے **هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه الخ** یعنی ایک لفظ سے دوسرا لفظ پکڑیں جو پہلے کے ساتھ حروف اصلیہ اور ترتیب میں مناسبت رکھتا ہو اور اس لفظ کو دال قرار دیں ایسے معنی پر جو لفظ دال کے معنی کے ساتھ مناسبت رکھتا ہو تو لفظ ماخوذ کو مشتق اور ماخوذ منہ کو مشتق منہ کہا جاتا ہے۔ **ولا يخفى ان العلم** یہاں سے تفتازانی وضاحت کررہے ہیں کہ علم کی مجموعہ دو قسمیں بیان کی گئی ہیں مشتق جامد تو علم اپنے علمی معنی کے اعتبار سے مشتق نہیں ہوسکتا کیونکہ اس صورت میں وہ ذات مسمی پر دلالت کرتا ہے اس میں معنی کا لحاظ نہیں ہوتا البتہ اپنے معنی اصلی جنسی کے اعتبار سے مشتق ہو سکتا ہے تو حقیقتاً مشتق اسم جنس ہی ہوتا ہے۔ **قوله ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق** شارح تفتازانی معنف پر اعتراض کررہے ہیں کہ مصنف کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلق سے مراد نفس مفہوم ومسمی ہوتا ہے فرد مراد نہیں ہوتا یعنی مطلق کی وضع نفس مفہوم ومسمی کیلئے ہے نہ کہ فرد کیلئے حالانکہ یہ غلط ہے بلکہ مطلق کی وضع فرد غیر معین یا فرد منتشر کیلئے ہوتی ہے للقطع سے دلیل بیان کی ہے کہ یقینی بات ہے فتحریر رقبة سے مراد فرد غیر معین کی تحریر ہے کہ مفہوم رقبہ کی تحریر جواب اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مطلق کی اصل وضع تو نفس مسمی مفہوم کیلئے ہوتی ہے لیکن پھر قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں نفس مسمی من حیث ھی مراد نہیں بلکہ اس کا کوئی فرد مراد ہے لہٰذا مصنف کی تعریف درست ہے۔ **قوله فهي ما وضع لما كان الخارج** مقصد عبارت یہ ہے کہ مصنف نے تقسیم کے دوران کہا بعض افراد معین مراد ہوں تو اس کو معہود کہتے ہیں اور بعض افراد منکر مراد ہوں تو اس کو نکرہ کہتے ہیں تو اس تقسیم سے جو کچھ حاصل ہوا ہے وہ بعض اقسام نکرہ اور بعض معرفہ ہیں یہ تقسیم جمیع انواع نکرہ اور معرفہ کو شامل نہیں ہے مثلاً وہ نکرہ جو فرد میں استعمال نہیں ہورہا بلکہ نفس مسمی میں استعمال ہورہا ہے وہ اس تقسیم میں درج نہیں ہے اسی طرح معرفہ میں صرف معہود کا ذکر ہے باقی کسی قسم کا نہیں اس لیے مصنف نے نکرہ کی عمومی تعریف کردی ما وضع لشئی لا بعینہ اب شئی لا بعینہ عام ہے خواہ فرد ہو خواہ مفہوم ونفس مسمی ہو اسی طرح معرفہ کی تعریف کردی تاکہ جمیع اقسام معرفہ کو شامل ہوجائے۔ **قوله عند الاطلاق للسامع** غرض توضیح متن! کہ عند الاطلاق اور للسامع یہ دو قیدیں معرفہ اور نکرہ کی تعریف میں مصنف نے لگائی ہیں لیکن تفتازانی اشکال کررہے ہیں کہ دونوں قیدیں صحیح نہیں ہیں بلکہ نکرہ

اور معرفہ کی عمدہ تعریف یہ ہے کہ، معرفہ وہ ہے جس کی وضع اس لئے کی جائے کہ اس کی استعمال کسی شئی معین میں ہو اور نکرہ وہ ہے جس کی وضع اس لیے ہو کہ اس کی استعمال کسی غیر معین شئی میں ہو تو معرفہ اور نکرہ میں تعیین اور عدم تعیین اعتبار ودلالت اور وضع کے لحاظ سے ہوتا ہے اس میں وضع کے علاوہ حالت اطلاق اور حالت سامع کا اعتبار نہیں ہوتا مثلاً کسی نے جائنی رجل: کہا تو ہوسکتا ہے قرائن کی وجہ سے یہ رجل سامع کے ہاں بھی معین ہو جس طرح متکلم کے ہاں معین ہے لیکن بایں ہمہ یہ نکرہ کہلائے گا کیونکہ وضع اور دلالت لفظ کے اعتبار سے یہ تعیین نہیں ہے معلوم ہوا کہ حالت اطلاق اور للسامع کا تعیین اور عدم تعیین میں کوئی دخل نہیں ہے۔ جواب! جواب یہ ہے کہ عندالاطلاق للسامع سے مصنف کی مراد بھی یہی استعمال ہے تو مصنف کی تعریف کا خلاصہ یہ ہوگا کہ معرفہ وہ ہوتا ہے جس کی واضع کے نزدیک اس کی تعیین عندالسامع معتبر ہے اور نکرہ کی وضع ایسی چیز کیلئے ہوتی ہے کہ واضع کے نزدیک اس کی تعیین للسامع بوقت استعمال معتبر نہیں ہوتی تو مصنف کی تعریف احسن ہے۔ **قولہ واعلم انہ یجب یرید** غرض توضیح متن! مقصد یہ ہے کہ ان اقسام مذکورہ کا ایک دوسرے سے تمایز باعتبار ذات نہیں ہے بلکہ حیثیات اور اعتبارات کے لحاظ سے ہے اور حیثیتین جو امتیاز کا ذریعہ ہیں کبھی ایک دوسرے کے متنافی نہیں ہوتیں کالوضع لکثیر جیسے معنی کثیر کیلئے وضع کثیر ہونا جو مشترک میں معتبر ہے اور جیسے معنی واحد کے افراد کیلئے وضع واحد کا ہونا جیسے عام میں ہوتا ہے ان دو حیثیتوں میں منافات نہیں ہے جیسے لفظ العیون بایں حیثیت کہ عین جاریہ کے جمیع افراد کیلئے موضوع بوضع واحد ہے تو عام ہے اگر بایں حیثیت دیکھیں کہ معانی متعددہ عین، جاریہ عین باصرہ، شمس، ذہب، کیلئے موضوع ہے اوضاع کثیرہ متعددہ کے ساتھ تو مشترک ہے تو ایک ہی لفظ میں مشترک، عام جمع ہوگئے بحیثیتین مختلفین **وقد یتنافیان** مقصد یہ ہے کہ کبھی حیثیتین میں تنافی ذاتی ہوتی ہے جیسے عام خاص، عام کی وضع افراد کثیر غیر محصور کیلئے ہوتی ہے اور خاص کی کثیر محصور کیلئے یہ دونوں حیثیتین متنافیتین ہیں ایک لفظ میں جمع نہیں ہوسکتیں۔ **اما ما ذکر** یعنی یہ جو ذکر ہوا ہے کہ نکرہ موصوفہ من وجہ عام ہوتا ہے من وجہ خاص تو شبہ ہوا کہ عام خاص ایک لفظ میں جمع ہو رہے ہیں حالانکہ تم کہتے تھے نہیں ہوسکتے تو شارح کہتے ہیں اسکا جواب عنقریب آجائے گا۔ **والکلام بعد موضع نظر** مقصد یہ ہے کہ اس تقسیم کے اقسام کی تقریر وتبیین کے بارے میں ہم نے بہت کوشش اور تکلف کیا ہے لیکن اس کے باوجود مصنف کی کلام ابھی تک محل نظر ومحل تدبر ہے پوری طرح وضاحت نہیں ہوسکی۔

﴿تمت بحمد رب العالمین﴾

ہماری مطبوعات